UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00081788 2

qem (7)

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

ÉTUDE CRITIQUE

DU DIALOGUE PSEUDO-PLATONICIEN

L'AXIOCHOS

SUR LA MORT ET SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME

PAR

JACQUES CHEVALIER

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon,
Docteur ès Lettres.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

ETUDE CRITIQUE

DU DIALOGUE PSEUDO-PLATONICIEN

L'AXIOCHOS

SUR LA MORT ET SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME

Lyon. — Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil. — 67999

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

ÉTUDE CRITIQUE

DU DIALOGUE PSEUDO-PLATONICIEN

L'AXIOCHOS

SUR LA MORT ET SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME

PAR

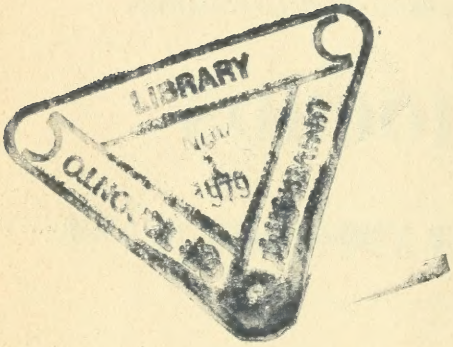
JACQUES CHEVALIER

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon,
Docteur ès Lettres.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108



B
391
A85C5
1915

Non verbis, sed fide.

A LA MEMOIRE

DE MES GRANDS-PARENTS

Cérilly (Allier), 17 avril 1914.

Les recherches d'où procède le présent travail furent entreprises en 1901, à l'Ecole Normale, sur les conseils et avec les encouragements de M. Amédée Hauvette et de M. le Doyen Croiset. Mais le travail lui-même n'aurait pu être mené à bien sans le précieux concours de maîtres et d'amis auxquels je suis heureux de pouvoir exprimer ici ma vive gratitude : M. Lechat, professeur d'Histoire de l'art à la Faculté des Lettres de Lyon, à qui je dois tout ce qu'il y a de bon dans la partie archéologique de cette étude ; M. Henri Alline, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Bordeaux, qui a mis généreusement à ma disposition sa connaissance du texte de Platon, de la langue et de la religion grecques ; MM. Roger Jourdain, Marcel Ray, Pierre Villey ; enfin mon vénéré maître M. Guillaume P..., dont la modestie m'en voudrait si je louais ici sa science incomparable.

J. C.

ÉTUDE CRITIQUE

DU DIALOGUE PSEUDO-PLATONICIEN

L'AXIOCHOS

SUR LA MORT ET SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME

CHAPITRE PREMIER

BIBLIOGRAPHIE

---

1. Manuscrits.

Bibliothèque nationale. Mss. 1807, 1808, 1809; 2010, 3009.

Ms. de la bibliothèque de Huet, catalogué par M. Omont (*Inventaire sommaire du suppl. grec*, 1883, N° 69).

Mss. 226 (Πλάτωνος βιβλίον δεύτερον) et 1029 de la Vaticane. *Vat. gr.* 1 (nuper repertus. Cf. *Rhein. Mus.* 1908, 235).

Ms. du fonds d'Urbin.

Trois mss. de Florence : Bibliothèque Laurentienne, Plut. 59, 1 ; 80, 17; 85, 9. Un ms. du monastère de Badia.

Mss. 184, 189 et 590 de Venise.

Ms. 56 de Milan.

Mss. 21 et 109 de Vienne.

Ms. 408 de Munich.

Ms. Ψ, I, 1 de l'Escurial.

Sur les mss. de Platon, et leur répartition en deux familles, représentées, l'une par le codex de la Bodléienne

à Oxford, le *Bodleianus* 39, de 896, qui contient les six premières tétralogies de Thrasylle, l'autre par le *Parisinus* 1807, tout aussi ancien (Bekker), qui contient les deux dernières et les apocryphes, voir les travaux de M. Schanz, notamment *Novae commentationes Platonicae*, Wurzburg, 1871, et *Studien zur Geschichte des Platonischen Textes*, Wurzburg, 1874, Wohlrab, *Die Platonhandschriften*, *Jahrb. f. class. Philol.*, suppl. XV, 1887, p. 641-728. O. Immisch a spécialement étudié les mss. de la IXe tétralogie et des *Spurii*, *Philologische Studien zu Plato*, II, 1903. J. Burnet en résume ainsi les conclusions, qu'il accepte *(Platonis Opera*, Oxonii, t. V, 1, 1913, praef.) : « scilicet ut hic quoque longe integerrimus testis est Parisinus A [1807], ita negari non potest diversae memoriae vestigia etiamnunc servari in codice Laurentiano LXXX. 17 (L = Stallbaumi δ) et in Vaticani 796 (O = Bekkeri Ω^2 [= Vaticanus graecus 1]) marginalibus. » Pour l'établissement du texte de l'*Axiochos*, Burnet s'est surtout servi de A *(Parisinus* 1807), Z *(Parisinus* 3009) et Υ *(Vindobonensis* 21). Cf. aussi, sur les mss. de l'*Axiochos*, Wilamowitz, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1895, 2, p. 985.

2. *Éditions et traductions.*

Les premières éditions grecques de l'*Axiochos* se trouvent jointes aux éditions générales des œuvres de Platon :

1. Edition aldine. *Omnia Platonis opera*. Venetiis in aedibus Aldi et And. Soceri, mense Septembri. MDXIII, fol.

Reproduite dans la première édition de Bâle. *Omnia opera, edente Sim. Grynaeo et Jo. Oporino*. Basileae apud J. Valderum. 1534, fol.

2. La seconde édition de Bâle, 1556, fol., est une réimpression de la première, mais avec des corrections de Marc Hopper, d'après des mss. italiens apportés par Arnoldus Arlenius.

3. L'édition d'H. Estienne. *Opera omnia, gr. et lat., ex*

nova Joan. Serrani interpretatione... Excudebat Henr. Stephanus. Parisiis 1578, 3 in-fol.

De ces trois éditions procèdent toutes les autres.

1. La plus ancienne traduction latine connue de l'*Axiochos* est celle que Cencio écrivit à Bologne entre 1436 et 1437, sous le titre : *Plato, de morte contemnenda;* elle est dédiée au cardinal Giordano Orsini, et se trouve précédée, dans quelques manuscrits, d'une lettre *de traductione operis sequentis* à un certain Vellius[1].

2. Peu après Cencio, dont il utilise la traduction, et aux environs de 1445, Pedro Diaz de Toledo, chapelain du marquis de Santillane, traduisit l'*Axiochos* en espagnol sous ce titre : *Libro de Platon, llamado Phedron, en que se tracta de como la muerte no es de temer, romançado por el doctor Pedro Diaz de Toledo.* La traduction de l'*Axiochos*, dans le ms. de la bibliothèque d'Osuna, fait suite à une traduction du *Liber de montibus, silvis, fontibus...* de Boccace, et à celle d'un discours de S. Basile à des jeunes gens sur l'utilité de la lecture des auteurs profanes, plaidoyer en faveur de l'humanisme ou de l'*humanidat*, comme écrit le chapelain de Santillane, qui le traduit sous le titre : *Basilio, de la reformacion de la anima*[2].

3. Quelques années avant sa traduction célèbre des œuvres de Platon, parue à Florence, per Laurent. Venetum [1483], rééditée à Venise en 1491, et maintes fois depuis *(Opera omnia, latine, a Marsilio Ficino translata, a Sim. Grynaeo emendata : acced. Platonis Axiochus...* Lugduni, ap. Joan.

[1] Notamment aux Cod. lat. 6729A et 6582 de la Bibliothèque nationale, et dans les mss. d'Oxford et de Canterbury. — Je dois la communication du ms. 6729A, inédit jusqu'alors, à l'obligeance de M. Léon Dorez. Les deux lettres-préfaces de Cencio à sa traduction de l'*Axiochos* se trouvent citées par Morel-Fatio, *Romania*, XIV, 98, mais d'après le ms. 6582, et elles sont faussement attribuées par ce critique à Leonardo Bruni. Cf. Max Lehnerdt, *Cencio und Agapito de' Rustici (Sonder Abdr. aus Zeitsch. für vergleichende Litteraturgesch.* v. Max Koch, N. XIV, 162).

[2] Voir Morel-Fatio, *Notice sur trois mss. de la Bibl. d'Osuna. Romania*, XIV, 1885, p. 94 s.

Tornœsium, 1550, 16°), Marsile Ficin avait publié une traduction latine de l'*Axiochos* (s. l. ni d. 4°), à la suite de son traité *De religione christiana et fidei pietate*, sous ce titre : *Xenocrates, de morte contemnenda.* La traduction du dialogue, attribué à Xénocrate, est précédée d'une lettre datée de Florence, 25 juillet 1477. Elle fut rééditée, avec le *De mysteriis* de Jamblique et quelques autres opuscules, à Venise, chez Alde, en 1497, puis en 1503 et en 1506; et, soit avec Jamblique, soit avec le traité sur la Vérité de la religion chrétienne, à Paris, 1498, 1510, 4°; 1550, 8° (à la suite de l'édition grecque de l'*Axiochos* ap. Mich. Vascosanum, 1533); 1578, 8°; à Florence, 1568, 8°; à Strasbourg, 1507, 4° (Argentinae, per Io. Knoblouch : éd. rare, décrite par Freytag, *Adpar. litterar.* II, 1204); à Nuremberg, 1515, 4°; Leipzig, 1517, 4°; Bâle, 1532, 8°[1]; Brême, 1617, 8°; enfin dans les éditions des œuvres complètes de Ficin, Bâle, 1561 et 1576, Paris, 1641, fol.[2].

4. Vers la même époque que la traduction de Ficin parut la traduction, non moins célèbre et non moins souvent rééditée, de Rudolphe Agricola. La première édition en paraît être l'opuscule de 6 feuilles, 4°, publié par Ric. Paffraed, Daventrae [1477], avec cette mention : *Rodolphus Agricola suo rodolpho langio salutem... Finit fœliciter Platonis philosophi axiochus per... Rodolphum Agricolam editus* (Gr.-lat.)[3]. La traduction de l'*Axiochus Platonis* par Rudolphe Agricola fut rééditée chez Friedberg, à Mayence [1493][4]. Elle se trouve reproduite dans une œuvre publiée à Deventer, chez R. Pafraet, 1506, par Jacobus Canter, à la suite de Lettres de S. Jérôme, de Cicéron, du *de Institutione* de S. Basile, et avant le premier livre des Satires d'Horace : *sequitur Axiochus Platonis de contemnenda morte*[5]. On la réédita maintes fois depuis, avec les œuvres

[1] *Alcinoi de doctrina Platonis, Speusippi liber de definitionibus, Xenocratis liber de morte.* Basil. per Mich. Isingrin. 1532, 8°.

[2] Voir Fabricius, *Bibl. graeca*, II, 694; III, 126.

[3] British Museum de Londres, 8461, c. 51.

[4] B. M., I. A. 432.

[5] B. M., 10905, f. 4.

de R. Agricola, chez Th. Martens, Anvers, 1511, 4° ; à Bâle, 1518, 4°; à Cologne, 1539, 4°; et dans un grand nombre d'éditions de Platon, où elle se trouve jointe à la traduction des œuvres de Platon par Marsile Ficin, notamment à Bâle, Froben, 1539, fol., et dans l'édition gréco-latine de Lyon, ap. Franciscum Le Preux, 1590, fol.

5. *Dialogi Platonis, Axiochus, vel de morte. Eryxias. De Justo. Demodocus. Sisyphus. Clitophon. Definitiones. Bilibaldo Pirckheymero interprete.* Nurembergae apud Frid. Peypus. MDXXIII.

6. *Le livre nommé l'Axiochus de Platon, du contempnement de la mort, en forme de Dyalogue, et sont les introduitz Socrates, Clinias et Axiochus.* Imprimé nouvellement à Paris par Denys Janot, 12 ff. pet. in-8° [1530]. — Cette traduction est probablement la même que celle qui est attribuée à Guillaume Postel par Crucemann, Bibl. Gall. p. 485.

7. *Platonis Axiochus aut de morte, graece et latine. Joachimo Perionio Benedictino Cormaeriaceno interprete.* Parisiis, apud I. L. Tiletanum, ex adverso collegii Remensis. 1542, 4°. — La traduction de Perionius fut rééditée à Bâle, ap. Oporinum, 1543, 8°. Peut-être aussi est-ce la même qu'une édition de *Platonis Axiochus, gr.-lat.*, ap. Christ. Wechelium, 1548, 4°, mentionnée dans la Bipontine, t. XI, p. vi (« et nescio an sit eadem Perionii »).

8. *Deux dialogues de Platon philosophe divin et supernaturel. Sçavoir est : l'ung intitulé l'Axiochus qui est des misères de la Vie humaine et de l'Immortalité de l'Ame, et par consequence du Mespris de la Mort. Item : Ung aultre intitulé l'Hipparchus qui est de la Convoytise de l'Homme touchant la Lucratisve. Le tout nouvellement traduict en langue françoyse par Estienne Dolet Natif d'Orléans.* Lyon, 1544, 12°. — Réimpression à la suite du *Second Enfer*, Paris, Techener [1830] ; Bruxelles et Paris, 1868.

9. Traduction italienne par Belprato : *L'Assiocho o vero Dialogo del dispregio della morte*, dans le *Libro della historia de Romani di Sesto Ruffo huomo Consolare, tradotto*

per lo illustriss. Signor Conte d'Aversa, G. V. Belprato. Firenze, 1550.

10. *Platonis Opera per Janum Cornarium.* Basileae, Froben, 1561, fol. Contient une traduction de l'*Axiochus* avec des œuvres de PLATON et d'ESCHINE et dix églogues.

11. Une compilation morale intitulée *Doctrina recte vivendi ac moriendi*, et publiée à Bâle, impensis Petri Pernae, 1577, 8° ; 1586, 8°, contient une édition grecque de l'*Axiochos*, avec traduction nouvelle et commentaire par un anonyme [Hieron. WOLF][1]. Traduction célèbre, rééditée à Cologne, 1668, et par Fischer, Leipzig, 1758.

12. *Platonis Axiochus sive de morte... cum versione et scholiis Hermanni Rayani Welsdalii,* publié avec ARISTOTE, *Primus tomus librorum omnium naturalis philosophiae, gr. lat.*, Cologne, 1568, 4°.

13. *Platonis Axiochus, sive de morte dialogus, gr. et lat. logica analysi per quaestiones in usum scholarum explicatus per Io. Iac. Beurerum Saccingensem, acad. Friburg. prof. publ.* Basileae per Hier. Frobenium, 1585, 8°.

14. *Six excellent treatises of life and death collected (and published in French) by Philip Mornay sieur du Plessis and now (first) translated into English.* London, Mathew Lownes, 1607. 1. *Plato his Axiocus, a Dialogue entreating of death.* (Suivent des extraits de CICÉRON, SÉNÈQUE, S. CYPRIEN, S. AMBROISE, et de l'Ecriture.) — Chose curieuse, l'*Excellent discours de la vie et de la mort*, ni dans l'édition originale, s. l. 1576, ni dans l'édition de la Rochelle 1581, ne contient la traduction de l'*Axiochos :* on n'y trouve, en plus du Discours lui-même, où est repris l'argument de l'*Axiochos* sur la misère de la vie humaine, que des extraits de Sénèque.

15. *Æschinis Socratici dialogi tres.* Edition de l'*Axiochos*, de l'*Eryxias* et du dialogue *de la Vertu*, sous le nom

[1] Sur ce Jérôme WOLF, l'éditeur d'Isocrate (1549, 1570), qu'on a souvent confondu avec Fr. Aug. WOLF, l'auteur des *Prolegomena ad Homerum* (1795), v. BURSIAN, *Geschichte der klass. Philologie im Deutschland*, München, 1883. Cf. FABRICIUS, *Bibl. gr.* II, 695.

d'Eschine, d'après l'édition d'H. Estienne et le ms. de Florence, gr. et lat., avec notes et index, par Io. Clericus [J. Leclerc], Amsterdam, P. de Coup, 1711, 8°.

16. *Æschinis Socratici dialogi tres Gr. lat.* Traduction nouvelle avec remarques par Petr. Horreus, Leovardie, Fr. Halma, 1718, 8°.

17. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, J. Fred. Fischer donne successivement ses quatre éditions de l'*Axiochos :*

Æschinis dialogi tres in usum scholarum denuo editi [*Eryxias, De virtute, Axiochus*]. *Gr.* Lipsiae, 1753, 8°.

Axiochus graece recensuit, notis illustravit indicemque verborum locupletissimum cum Hieron. Wolfii versione latina notisque uberioribus adiecit Io. Frid. Fischerus. Lipsiae ex off. Langenhemia, 1758, 8°. Edition précédée d'une lettre à G. F. Gernhard.

Æschinis Socratici dialogos tres Graece iterum edidit, recensuit, animadversionibus illustravit indicemque verborum adiecit Io. Frid. Fischerus. Lipsiae, sumptu J. God. Mulleri. 1766, 8°. Notes, témoignages, références copieuses, mais, pour le texte, Fischer, dans cette édition, se conforme à Estienne qu'il est surtout soucieux de justifier.

Æschinis Socratici dialogi tres, graece. Tertium edidit ad fidem codd. mss. Vindob. Medic. Augustan. et libb. editt. Platonis Stobaeique veterum denuo recensuit, emendavit, explicavit, indicemque verborum graecorum copiosissimum adiecit Io. Frid Fischerus. Lipsiae, ap. heredes Mulleri, 1786, 8°.

18. A la même époque se multiplient les traductions allemandes de l'*Axiochos* (Fabricius, II, 697). Mentionnons : celle parue dans le *Gelehrter Zeitvertreib*, Meissen, 1743, p. 249. — *Æschines : Gespräche über Tugend, Reichtum und Tod*, Lipsiae, 1779. — Schultess, *Bibliothek der griechischen Philosophen*, III, 2, Turici. — La traduction de J. M. Heinze, Dessau, 1783; Göttingen, 1788.

19. *Platonis philosophi quae exstant graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini inter-*

pretatione accedit varietas lectionis studiis Societatis bipontinae. Vol. XI. Biponti, 1787, 8°. — L'*Axiochos* est édité avec la traduction de Rudolphe Agricola, p. 181-197, et une notice littéraire d'après Fabricius, p. iv-viii.

20. *Simonis Socratici, ut videtur, dialogi quatuor, de lege, de lucri cupidine, de justo ac de virtute: additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus: graeca recensuit et praefat. crit. praemisit A. Boeckh.* Heidelberg, Mohr, 1810, 8°.

Parmi les éditions plus récentes de l'Axiochos, signalons, avec les traductions françaises de Cousin (t. XIII, Paris, 1840) et de Chauvet (Paris, Bibl. Charpentier, t. X de Platon), les éditions parues: dans l'édition générale de Platon par Bekker, Londres, 1826; dans la Bibliothèque gréco-latine de Didot, Paris, 1856-1873; dans la collection Teubner, *Platonis opera*, Hermann, t. VI: établissement du texte, praef. p. xii; scolies, p. 394; dans la *Bibliotheca Oxoniensis*, Burnet, t. V, 2.

3. *Travaux.*

En plus des préfaces et des commentaires contenus dans les différentes éditions de l'*Axiochos*, et des notices qu'y a consacrées Fabricius dans sa *Bibliotheca graeca*, 4e éd. Hambourg, t. II, 1791, p. 693 s., 694 s.; t. III, 1793, p. 108 (n° XLIII), p. 128, on trouve d'utiles renseignements et des références intéressantes pour l'*Axiochos* dans les ouvrages suivants:

Meiners. *De quibusdam Socraticorum reliquiis (Comm. Soc. reg. scient. Göttingen*, V, 47 s.)

Letronne. *Quelques remarques historiques et littéraires sur les dialogues dits Socratiques (Journal des Savans*, Nov. 1820, p. 673 s.): avec référence à un autre travail sur la topographie d'Athènes d'après l'*Axiochus*.

D. Wyttenbach. *Animadversiones in Plutarchi opera moralia.* Lipsiae, t. I, 1820, p. 11 ; t. II, 1821, p. 27 (= *Moralia*, Oxon., VI, 41, 699).

K. F. Hermann. *Geschichte und System der platonischen Philosophie.* Heidelberg, 1839, t. I, 416 s., 584.

Matthiae. *Vermischte Schriften.* Altenburg, 1842, p. 51 s. « Loca nonnulla e I libro Tusc. disp. cum locis Æschinis et Platonis comparantur. »

Welcker. *Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates. Kleine Schriften*, Bonn, 1845, t. II, 393-541, surtout 497 s.

E. Chaignet. *La vie et les écrits de Platon*, Paris, 1871, p. 118.

P. Corssen. Cicero's Quelle für Tusc. I. *Rhein. Museum*, t. 36, 1881, p. 519 s.

R. Heinze. *Berich. Verhandl. der sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist.*, 1884, p. 332.

Wilamowitz-Mœllendorf. *Homerische Untersuchungen*, Berlin, 1884, p. 202.

C. Buresch. *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, Leipzig, 1886 (= *Leipziger Studien zur Klass. Philol.* IX, 1.)

H. Usener. *Epicurea*, Lipsiae, 1887.

F. Dummler. *Akademika*, Giessen, 1889.

P. Girard. *L'éducation athénienne*, Paris, 1889, p. 50 et n. 3.

P. Girard. Art. « *Ephebi* » dans Daremberg et Saglio, II, 1, 1892, p. 621, n. 3, 626, n. 91.

F. Susemihl. *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, t. I, Leipzig, 1891, p. 21, n. 65.

Ch. Huit. *La vie et l'œuvre de Platon*, t. I, Paris, 1893, p. 474 s.

P. Foucart. *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis (Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, t. 35, 2e partie, 1893), p. 65.

A. Dieterich. *Nekyia*, Leipzig, 1893, p. 31, 121, 131.

Erwin Rohde. *Psyche*, Freiburg i. B. et Leipzig, 1re éd. 1894 (2e éd. 2 vol. 1903-1907), p. 288, n. 1, 292, n. 1, 511, 538.

Preller et Robert. *Griechische Mythologie*, t. I, Berlin, 4e éd. 1894, p. 790, n. 5.

Feddersen. *Ueber den pseudo-platonischen Dialog Axiochus* (Programm v. Cuxhaven, 1895)

R. Hirzel. *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch.* Leipzig, 1895, I, 309, 335 s., 349.

Otto Immisch. *Philologische Studien zu Plato.* Erstes Heft: *Axiochus.* Leipzig, 1896.

P. Couvreur. Compte rendu de l'ouvrage d'Immisch, dans la *Revue critique*, t. XLI, p. 76-79.

Wilamowitz-Moellendorf. Compte rendu d'Immisch. *Götting. gelehrt. Anzeig.* 1895, p. 977 s.

A. Brinkmann. *Beiträge zur Kritik u. Erklärung des Dialogs Axiochos. Rhein. Museum* N. F. 51, 1896, p. 441-455.

J. E. Harrison. *Prolegomena to the study of Greek religion.* Cambridge, 1903 (2e éd. 1908), p. 616-622.

Krauss. *Æschinis Socratici reliquiae.* Teubner, 1911, p. 66-70.

W. H. Roscher. *Lexikon der Griech. u. Römischen Mythologie*, Leipzig, 1884 s., passim. t. I, 949, 2812, etc.

Pauly-Wissowa. *Real-Encyklopädie der class. Altertumswissenschaft*, Stuttgart, passim : t. IV, 2087 ; VII, 2662, etc.

CHAPITRE II

QUEL EST L'AUTEUR DE L'AXIOCHOS?

DISCUSSION DES ATTRIBUTIONS

Il n'est point nécessaire, ici, de faire un longue analyse de l'*Axiochos :* il suffira d'en indiquer brièvement le sujet et les principaux points, avant d'aborder les questions d'authenticité, d'attribution et de date.

1. Introduction (364-365 A). Socrate, appelé par le jeune Clinias auprès de son père Axiochos mourant, cherche à lui rendre courage.

2. Sujet (365 A-B). Il faut, dit-il, accepter la nécessité sans se plaindre. Ignores-tu donc la maxime connue et répétée de tous, à savoir que la vie n'est qu'un voyage, et qu'il faut la quitter le cœur content, sinon même avec des chants de joie?

3. Arguments (365 C-366 B). Pourquoi redouter, comme tu le fais, la perte des biens de la vie, et la putréfaction du tombeau? N'est-ce pas supposer, contre toute raison, que tu auras une sensibilité pour pleurer sur ton insensibilité? Bannis donc ces sottises de ton esprit, et songe que l'homme n'est pas ce corps de terre, privé de sentiment, mais l'âme, cet être immortel enfermé pour son mal dans une prison mortelle, l'âme, qui a soif de l'éther et des chœurs célestes, et qui, une fois dissous l'assemblage avec le corps, y fixe sa demeure : de sorte que quitter cette vie est passer d'un mal à un bien.

4. Développement de la première preuve (366 C-369 B).

Prodicos parlait sagement lorsqu'il montrait à l'aide de nombreux exemples que la vie, de l'enfance à la vieillesse, n'est qu'une succession de maux. Tardez-vous à payer votre dette à la nature ? comme une prêteuse à la petite semaine elle vous redemande ce qu'elle vous a prêté d'organes et de sens[1]. — 367 B. C'est pourquoi, celui que les dieux aiment, ils le délivrent promptement de cette vie de douleur, ainsi que les poètes l'ont proclamé de leurs bouches divines. — 368 A-B. Il n'est pas un métier que ne maudisse celui qui l'a choisi, pas une occupation qui puisse nous satisfaire : la politique même, si vantée, fait de ceux qui s'y vouent les jouets du peuple.

5. Développement de la seconde preuve (369 B-370 B). Prodicos disait encore, ajoute Socrate, que la mort n'existe ni pour les morts, puisqu'ils ne sont plus, ni pour les vivants, puisqu'ils ne sont pas morts. — Ce sont là, répond Axiochos, des sophismes inspirés du bavardage qui a cours aujourd'hui : ils ne sauraient me consoler de la privation des biens de la vie. — Mais, réplique Socrate, celui qui n'existe plus ne sent pas la privation. Si tu n'avais pas, dès le principe, supposé par inadvertance une sensibilité là où il n'y en saurait avoir, la mort ne t'effraierait pas tant. Et voici maintenant que tu t'abuses toi-même, car tu crains d'être privé de l'âme, et tu attribues une âme à la privation.

6. Développement de la troisième preuve (370 B-E). D'ailleurs, que de belles raisons ne pourrait-on alléguer en faveur de l'immortalité de l'âme ! Une nature mortelle eût-elle été capable de si grandes actions, et de si merveilleuses connaissances ? Il faut qu'il y ait dans l'âme comme un souffle divin. Ainsi, ce n'est pas à la mort que tu vas, mais à l'immortalité : ce qui t'attend, ce n'est pas la privation, mais une jouissance plus pure et plus complète de tous les biens. Les raisons de Socrate convainquent enfin Axiochos : « Je n'ai plus la crainte de la mort, j'en ai le désir, pour me servir à mon tour du langage des rhéteurs.

[1] Trad. de Chaignet.

Voici que déjà je me meus au milieu des sphères; j'ai dépouillé ma faiblesse et suis devenu un homme nouveau. »

7. Le dialogue s'achève (371 A-372 B) par le récit du mage Gobryas, qui lut sur certaines tablettes d'airain apportées du pays des Hyperboréens à Delos par Opis et Hecaergos, l'exacte description des Enfers, des plaisirs réservés à ceux qu'un bon démon inspira pendant leur vie, et qui prennent place dans le séjour des hommes pieux, où la présidence appartient aux initiés, alors que les coupables sont traînés au séjour des impies, où les Danaïdes, Tantale, Titye et Sisyphe sont tourmentés de supplices éternels. Ce mythe, auquel Socrate pourtant ne donne pas une adhésion rationnelle, achève de persuader Axiochos, qui, plein de mépris pour la vie, appelle de ses vœux la mort, puisque la mort doit l'introduire, lui l'allié des dieux, aussi bien que les initiés aux mystères d'Eleusis, en un séjour meilleur où il jouira d'une félicité sans fin.

1. L'Axiochos n'est pas de Platon.

Dès l'antiquité, l'*Axiochos* était considéré comme apocryphe. Diogène Laerce, qui est le premier à en faire mention[1], dit expressément (III, 62) :

νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως· Μίδων,... Ἀξιόχος.

L'existence de dialogues attribués à Platon contre toute vraisemblance n'est pas pour nous surprendre. D'assez bonne heure, à l'époque alexandrine, les faussaires durent « tendre des pièges au public érudit » ; l'absence de contrôle favorisait leur fraude : la générosité des princes lettrés, et en particulier des Ptolémées, pour tous ceux qui

[1] La liste des apocryphes, où est compris l'*Axiochos*, fait suite chez Diogène Laerce à la liste des dialogues authentiques (III, 57 s.) d'après le canon tétralogique de Thrasylle. Lorsque nous chercherons à déterminer avec plus de précision l'époque à laquelle a dû être composé l'*Axiochos*, nous examinerons les inférences qu'on peut tirer de ce fait, et nous tâcherons de décider si l'*Axiochos* était déjà compris dans l'édition des œuvres de Platon par Thrasylle, et s'il était déjà connu, avant Thrasylle, de Dercyllidès.

leur apportaient des manuscrits signés d'un nom illustre, la développa singulièrement [1]. De ces conditions de fait, si étrangères à toute notion de propriété littéraire et si opposées à la conservation intégrale de l'œuvre authentique d'un auteur, Platon, en dépit de l'existence continuée de l'école académique, eut à souffrir plus que tout autre : son renom, d'abord, l'exposait aux tentatives des faussaires ; de plus, le dialogue socratique se prêtait admirablement aux contrefaçons des rhéteurs ; enfin, il ne semble pas que la collection platonicienne ait été définitivement arrêtée avant la fin de la période alexandrine ou le commencement de la période romaine. Ainsi s'explique qu'un assez grand nombre de dialogues apocryphes soient venus s'ajouter à la liste de ses œuvres, jusqu'à une date tardive.

L'*Axiochos* est de ceux-là. Si les savants de l'époque romaine, dont la critique était peu sévère, en déniaient l'authenticité, c'est assurément qu'elle ne saurait être défendue. Cependant, malgré le témoignage formel de Diogène Laërce, un certain nombre d'érudits ont attribué ce dialogue à Platon, ou, tout au moins, l'ont mis sous son nom : tels Clément d'Alexandrie, qui cite comme étant de Platon la phrase de l'*Axiochos* : *Διὰ τοῦτο καὶ οἱ θεοὶ*... 367 B-C. *Strom.* 6, 264 *(Patr. Gr.*, t. 9, 232) ; Stobée, qui reproduit à plusieurs reprises de longs passages de l'*Axiochos*, sous ce titre : *Πλάτωνος ἐκ τοῦ Ἀξιόχου*. *Florileg.* 98, 75 ; 120, 34, 35 ; 121, 38 ; Thomas Magister, aux mots *βούλομαι* et *ἐπιστρέφομαι* (Fabricius, *Bibl. gr.* III, 109) ; Theodorus Prodromus ou Hilarion, érudit byzantin du xiie siècle, dans son *Amarante ou de l'amour sénile* (édité par Gilbert Gaulmin, Paris, 1625, p. 442 s.) ; Michel Néandre, dans son *Anthologie gréco-latine*, p. 400 ; Erasme, en un curieux passage sur la « Vita hominis peregrinatio », *Adag.* éd. 1599, p. 1829 ; Salmasius, *Exerc. Plin.* p. 521 ; Seberus,

[1] V. à ce sujet le très intéressant témoignage de Galien *in Hippocr. de nat. hom.* I, 42 (éd. Kuhn, XV, 105). Plus particulièrement en ce qui concerne Platon, cf. la discussion de la théorie de Grote par Zeller, *Philos. der Griechen* II, 1^3, 387. Huit, I, 433.

Ad Polluc. IX, 9, qui attribue ce dialogue à Platon à cause du grand nombre de mots poétiques qui y sont contenus.

La discussion de cette opinion, qui n'a d'ailleurs été défendue systématiquement par personne, est à peine nécessaire. Si nous nous y arrêtons néanmoins un instant, c'est que l'examen comparatif de l'*Axiochos* avec le platonisme peut nous fournir quelques intéressantes suggestions sur ce dialogue et sur Platon lui-même.

Le nombre seul des néologismes que renferme le dialogue suffirait à nous convaincre qu'il n'est pas de Platon. Voici le relevé des termes absolument inconnus de Platon, que l'on rencontre dans la première page[1] :

364 B. *αἰφνιδίου*
διαχλευάζων
364 C. *ἐπιτωθάζων*
παρηγόρησον
ἀστενακτί
ἐς τὸ χρεὼν ἴῃ
ἀτυχήσεις μου
364 D. *ἀνασφῆλαι*
365 A. le pluriel *τὰς ἀφάς*
ῥωμαλέον

La composition aussi est étrange. Au début, Socrate raconte, comme en un monologue, la scène qui s'est passée, et dont il a été tout à la fois le témoin et l'acteur; puis, par une transition insensible de la forme narrative à la forme dramatique, la discussion se poursuit comme si les différents acteurs et interlocuteurs du drame étaient vraiment présents, bien qu'Axiochos soit le seul qui donne la réplique à Socrate et que Clinias soit supposé assister à la scène en témoin muet. Les dialogues platoniciens, en dépit de la souplesse et de la variété de leurs formes[2], ne nous présentent aucun exemple d'une disposition semblable, disposition d'ailleurs, il faut en convenir, assez gauche.

[1] D'après le *Lexicon Platonicum* de Fréd. Ast, 3 vol. Leipzig, 1838.
[2] V. à ce sujet Lutoslawski, *Origin and growth of Plato's Logic*, London, 1897, p. 393.

Quant à l'argumentation, elle est très faible et très malhabile. Axiochos, en effet, demande à être rassuré sur deux points, qui, au surplus, ne sont pas nettement distingués dans la discussion : sur la putréfaction du corps (365 C), et sur la privation des jouissances de la vie (369 D : cf. déjà 365 C), deux maux qu'il appréhende également. Sur le premier point, Socrate donne une réponse, sans doute, mais assez peu philosophique : après la mort, dit-il, *tu* ne seras plus ; *tu* ne pourras donc souffrir aucun mal (*οὐδὲν περὶ σὲ κακὸν... σὺ γὰρ οὐκ ἔσῃ*, 365 D-E). Cet argument, mêlé à un argument tout différent qui est un pur sophisme[1], ne prend un sens qu'à condition d'être traduit sous cette forme : *ton corps* ne vivra plus ; *ton âme* (ta conscience) ne pourra donc souffrir de ce qui se passera dans ce corps. — En ce qui concerne le second point, Socrate commet une erreur grossière : il comprend qu'Axiochos redoute *cet état* dans lequel il ne peut plus sentir ni éprouver de jouissances, et qu'il le considère comme un *état douloureux ;* par suite, il en revient (370 A) aux arguments dont il s'est déjà servi, arguments de rhéteur, habitué à éluder les difficultés en jouant sur les mots, et qui, suivant l'expression d'Axiochos lui-même (369 D), sont des sophismes, non des raisons capables de « pénétrer jusqu'à l'âme » pour la convaincre et la guérir. La réponse de Socrate porte à faux, car Axiochos ne peut craindre qu'une chose : c'est, précisément, que l'état présent ne prenne fin et que sa sensibilité ne disparaisse et ne s'anéantisse dans une insensibilité complète ; il n'appréhende pas la souffrance à venir ; il *souffre maintenant* à la pensée qu'il *sera insensible*. C'est donc commettre un sophisme manifeste que de répondre : tu joins d'une manière contradictoire la sensibilité — présente — à l'insensibilité — future ! Cependant cette fois, apparemment,

[1] C'est l'argument qui sera repris plus loin pour répondre à la crainte de la privation des biens : en même temps que tu déplores ton insensibilité, tu souffres de la dissolution et de la privation des biens *ἅμα μὲν ὀδύρῃ τὴν ἀναισθησίαν, ἅμα δὲ ἀλγεῖς ἐπὶ σήψεσι καὶ στερήσει τῶν ἡδέων*. Or ce sont là, dit Socrate, choses contradictoires, *ὑπεναντία* (365 D). — Mais Axiochos *déplore actuellement* sa *future insensibilité*.

Axiochos est satisfait de semblables « raisons ». — De même, encore, Socrate ne répond pas à la question que lui pose Axiochos (366 B), lorsqu'il lui demande pourquoi, lui surtout qui est un sage, il ne quitte pas cette vie si misérable. Il s'attache à l'incidente, il y appuie avec une ironie qui voudrait être fine, puis il se lance dans le développement d'un lieu commun sur les misères de la vie. Nous sommes bien loin de Platon, qui, lorsqu'il semble esquiver une difficulté, ne fait que la tourner, pour la serrer de plus près, dans tous ses différents aspects, puis pour l'aborder directement enfin et la réduire. La manière d'argumenter de l'*Axiochos* est la manière d'un rhéteur, non celle d'un philosophe.

On mesure mieux encore la distance qui sépare du platonisme cette rhétorique dénuée de sens et de portée philosophiques, lorsqu'on cherche à découvrir la pensée de l'auteur. L'absence de toute doctrine précise et cohérente dans l'*Axiochos* fait qu'on serait bien empêché de relever quelque contradiction entre ce dialogue et ceux de Platon. Mentionnons seulement certaines expressions qui impliquent, sinon chez l'auteur de l'*Axiochos*, du moins chez les auteurs où il les a puisées, une doctrine tout à fait étrangère à la pensée platonicienne.

1. Platon n'eût pas écrit, comme le fait l'auteur de l'*Axiochos* (365 E), « une fois dissous l'assemblage (formé par le corps et l'âme) », *τῆς συγκρίσεως ἅπαξ διαλυθείσης*. Cette idée que l'homme constitue un tout naturel n'est pas une idée platonicienne, mais bien plutôt aristotélicienne ou épicurienne[1]. Si, pour Platon, l'âme est en un certain sens un mélange, mélange d'ailleurs si harmonieux qu'il peut être indissoluble comme le simple[2], il ne paraît pas qu'il eût jamais écrit la même chose de l'homme. Pour lui *(Phédon*

[1] Cf. ces vers de Lucrèce, III, 836 : ...cum corporis atque animai
Discidium fuerit, quibus e sumus uniter apti.
On connaît d'autre part la doctrine exposée dans le *De anima* d'Aristote.

[2] V. à ce sujet *Rép.* X, 611 B; *Phèdre* 246 B, 253 D; *Timée* 32 C.

66 B), l'homme c'est seulement l'âme, et la mort n'est que la séparation de deux choses très différentes, l'âme et le corps : *ὁ θάνατος τυγχάνει ὤν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτοιν διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ' ἀλλήλοιν (Gorgias* 524 B). Si, dans ses derniers dialogues, où il cherche à dépasser le dualisme, si notamment dans le *Timée* 87 D Platon parle d'une certaine harmonie de l'âme avec le corps, c'est en un tout autre sens que l'auteur de l'*Axiochos*. Celui-ci, en tous cas, a mêlé deux points de vue très différents, on peut même dire opposés, et qu'on ne trouverait pas réunis dans les œuvres platoniciennes d'une même époque.

2. Platon n'eût pas écrit non plus, semble-t-il, comme ici (366 A) : « l'âme étant répandue dans tous les conduits du corps, *ἅτε παρεσπαρμένη τοῖς πόροις*, en subit nécessairement tous les maux. » Pour lui, le lien de l'âme avec le corps est un lien tout extérieur et accidentel (ce que reconnaît aussi, d'ailleurs, l'auteur de l'*Axiochos* 365 E); de plus, Platon distingue avec la plus grande netteté différents pouvoirs ou différentes parties de l'âme, qui ont leur siège dans des parties bien déterminées du corps [1]. Xénocrate, semble-t-il, fut le premier à enseigner que, si la « raison » a son siège dans la tête, ou plutôt au-dessus d'elle, en sorte qu'elle serait indépendante du corps, l' « âme », ou plus exactement la partie irrationnelle de l'âme, comme le croyaient aussi les Epicuriens[2], est répandue par tout le corps, « per totum corpus sparsa discurrit[3] ». L'auteur de

[1] *Tim.* 69 D s., 90 A. Cf. *Rép.* IV, 442 C. 441 B. *Phèdre* 253 C. Zeller, *Philos. der Gr.* II, 1³, 713 s. Raeder, *Platons philosophische Entwickelung*, 1905, p. 173 et références.

[2] Diog. Laert. X, 63.

[3] C'est le témoignage de Lactance, *De opif. Dei* 16. Dans ce texte, il est vrai, Lactance désigne l'âme par *mens*. Mais, si l'on se réfère à deux autres textes relatifs à Xénocrate (Tertullien, *De an.* 15. Theodoret, *Cur. gr. aff.* V, 19), on reconnaît aisément qu'il s'agit ici de la ψυχή par opposition au νοῦς, et plus particulièrement de τὸ αἰσθητικὸν τῆς ψυχῆς. Cf. aussi Plutarque, *De facie in orbe lun.* c. 29-30, et les textes réunis dans R. Heinze, *Xenokrates*, Leipzig, 1892, p. 181 s., ainsi que le chapitre consacré par ce critique à la psychologie de Xénocrate, p. 125-147, notamment p. 143.

l'*Axiochos* a mêlé sans les harmoniser ces vues différentes, et cela à la faveur d'une imprécision sur le terme ψυχή, qui désigne, pour lui, tantôt l'être immortel et purement immatériel qui est en nous et qui, pareil au νοῦς de Xénocrate, constitue vraiment le moi (ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῷον ἀθάνατον), tantôt, au contraire, l'âme sensible répandue dans les canaux du corps et participant à toutes les affections de ce corps mortel.

3. La distinction qu'établit l'*Axiochos* entre la *psyché* et le *pneuma*, et l'emploi de ce dernier terme pour désigner la partie la plus haute de l'âme, « le souffle divin qui est présent réellement en l'âme » (370 C), sont des notions inconnues de Platon, et qui paraissent déceler une origine très postérieure, ainsi que nous chercherons à le montrer plus loin.

4. Enfin, l'expression ἀγαθὸς δαίμων, curieusement employée dans l'*Axiochos* (371 C), implique une distinction entre bons et mauvais démons qui n'a été introduite que par les successeurs de Platon et n'a été vulgarisée qu'à une époque tardive. La doctrine platonicienne des démons, assurément, n'est pas nette. Platon confond les démons avec les demi-dieux et les héros *(Apol.* 27 D) ; ailleurs *(Crat.* 398 A) il accepte la doctrine hésiodique d'après laquelle les hommes de l'âge d'or seraient devenus des démons ; ailleurs encore *(Banquet* 202 E) il considère les démons comme les intermédiaires entre les dieux et les hommes. A un point de vue plus philosophique, Platon enseigne que chaque homme pendant sa vie est guidé par un démon qu'il a librement choisi *(Rép.* X, 617 E) et qui, après la mort, conduit l'âme dans l'Hadès *(Phédon* 107 D, 113 D). Enfin, d'après le *Timée* (90 A), comme plus tard pour Posidonius, le démon n'est plus que la partie la plus haute de l'âme, τὸ κυριώτατον παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδος. Quoi qu'il en soit, le démon pour Platon ne peut jamais être mauvais : il suffit de le servir et de l'honorer comme il convient pour se le rendre favorable et pour être εὐδαίμων. Pour Xénocrate, au contraire, il y a deux espèces de démons, qui correspondent,

en nous, à deux natures distinctes, le νοῦς et la ψυχή : est εὐδαίμων celui dont le démon est bon, κακοδαίμων celui dont le démon est mauvais[1].

Nous chercherons à discerner plus loin les sources d'où procède l'*Axiochos*. Mais il est évident à la simple inspection de ce dialogue que l'auteur a pris ses arguments de droite et de gauche et ne les a nullement assimilés : le choix de ces arguments n'est pas moins étrange que n'en est la présentation.

De toute la doctrine si riche, si complexe et si profonde par laquelle Platon s'efforce d'assurer l'homme contre la crainte de la mort en lui donnant la ferme espérance de l'immortalité, l'auteur de l'*Axiochos* semble n'avoir retenu qu'un seul argument, beaucoup plus socratique à vrai dire que platonicien[2], celui qu'expose Socrate dans l'*Apologie* (40 C), lorsque, pour justifier son attitude impassible en présence de la mort, il affirme que, dans tous les cas, la mort ne saurait être un mal et qu'elle doit être considérée comme un gain, soit qu'elle nous prive de sentiment et nous réduise à rien, soit que, selon la croyance commune, elle introduise l'âme dans un monde meilleur. La majeure partie de l'*Axiochos* paraît être tirée de quelque doctrine matérialiste dont le but serait d'affranchir l'homme des terreurs de l'au-delà en lui présentant la mort comme l'anéantissement de notre être et de notre sensibilité ; sur cette théorie, bizarrement mélangée d'éléments empruntés au dualisme et à l'ascétisme de Platon, vient se greffer le lieu commun des misères de la vie humaine, qui doit persuader l'homme que la mort est une délivrance et qu'il faut accepter sans murmures l'inévitable. Quant aux preuves directes en faveur de l'immortalité de l'âme, elles sont extrêmement maigres, et se composent de deux autres lieux communs tendant

[1] R. Heinze, *Xenokrates*, p. 144. V. aussi, dans le même ouvrage, tout e chapitre intitulé *Daemonenlehre*, p. 78-123.

[2] Cet argument a été repris maintes fois depuis, notamment par Cicéron, *Tusc.* I, 5-8; *Ep.* V, 16; et par Plutarque, *Consol. ad Apoll.* 109 D. Cf. Wyttenbach, *Plut. Moralia*, VI, 731.

apparemment à démontrer que l'homme s'assure l'immortalité par ses œuvres : 1° l'homme a créé la civilisation ; 2° il a arraché au ciel ses secrets. L'auteur de l'*Axiochos* les adapte tant bien que mal à sa thèse, en ajoutant que de telles actions supposent en l'âme humaine un souffle divin.

L'*Axiochos* n'est qu'une mosaïque d'éléments disparates et contradictoires, dans le choix et dans la combinaison desquels on ne parvient pas à discerner la moindre idée directrice. PLATON, tout au contraire, recrée par la puissance de son *intuition* les arguments qu'il utilise, et qui concourent tous diversement à une même fin : donner à l'homme l'assurance parfaite de la nature impérissable de l'âme. Le *Phédon*, à ce point de vue, nous fournit un exemple particulièrement remarquable de la dialectique platonicienne et de la manière dont Platon fait jaillir la lumière du rapprochement de doctrines souvent très distantes : de la théorie héraclitéenne des contraires (70 E), combinée avec la théorie de la réminiscence du *Ménon* (72 E), sort la conclusion que l'âme est immortelle par nature, qu'en venant à la vie elle naît du sein de la mort et qu'après la mort elle doit retourner à la vie (77 A-D). De l'analogie qui existe entre l'âme et l'Idée, et de l'opposition entre l'Idée, absolument pure, une, immuable, et le monde du changement, composé, multiple et périssable comme le corps lui-même, Platon tire cette conclusion que l'âme ne doit pas suivre le corps dans sa dissolution, mais qu'elle est indissoluble ou quelque chose d'approchant, ἀδιαλύτῳ ἢ ἐγγύς τι τούτου (80 B). Ainsi encore, dans le *Phèdre*, la notion du mouvement spontané et de la conservation de la force, appliquée à l'âme individuelle, met en évidence, avec une vigueur et une brièveté incomparables, la nature inaltérable de l'âme qui, ayant en elle le principe de son propre mouvement, est par là même soustraite au devenir (245 C).

Il est bien certain que les vues de Platon sur l'immortalité de l'âme ne sont pas toujours aisées à concilier entre elles. L'assimilation de l'âme à l'Idée est ambiguë et dan-

gereuse[1]. Dans le *Banquet,* Platon paraît hésiter entre l'immortalité de l'individu (212 A), obtenue par la contemplation du Beau, et l'immortalité qu'assure à l'espèce ou à la race entière la génération (207 A-208 B). L'argumentation du *Phédon*, qui fonde l'indissolubilité de l'âme sur sa simplicité (78 B, 93 B), implique une doctrine toute différente de celle de la *République,* du *Phèdre* et du *Timée*, où l'âme est représentée comme tripartite. Sans doute, il semble que, d'après la *République* (611 B-612 A), la division tripartite de l'âme ne soit qu'une suite de son union avec le corps, et que l'âme, lors de son affranchissement, recouvre sa vraie nature. Le *Phèdre*, d'autre part, nous montre, suivant une suggestion de la *République* (611 B), comment l'âme, par la contemplation des Idées, parvient à rendre l'union des trois parties indissoluble (248 B s.). Mais, dans le *Timée*, Platon affirme que seule la partie raisonnable de l'âme, celle qui procède directement du Démiurge, est immortelle, tandis que les autres, façonnées par les dieux inférieurs, sont mortelles (41 C, 61 C, 65 A, 69 C-D, 87 D). Il ne paraît pas possible de ramener à l'unité toutes ces différentes vues[2]. Mais les contradictions qui se marquent dans la pensée de Platon viennent de la richesse même de son intuition, du progrès de son esprit vers une doctrine plns complète et plus compréhensive. Le progrès est très net du *Banquet* au *Phédon* et au *Phèdre*. Bien plus, il semble que, dans le *Timée* et les *Lois*, Platon ait fait effort pour dépasser le dualisme du *Phédon* et pour garantir à l'homme, dans sa doctrine, une immor-

[1] C'est ce qu'a bien mis en lumière Teichmuller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1874, p. 141 s.; mais ce critique va trop loin lorsqu'il prétend, conformément à son interprétation de la théorie des Idées, que Platon a seulement admis une éternité de l'Idée, que, pour lui, l'éternel n'est pas individuel et l'individuel n'est pas éternel, et que nous ne descendons dans l'Hadès que notre nature universelle. C'est là ramener contre toute vraisemblance la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme à la doctrine aristotélicienne de l'éternité de la raison (cf. p. 339, 345).

[2] Pourtant Brandt s'est efforcé de le faire, *Zur Entwickelung der platonischen Lehre von der Seelenteilen*, München, 1890.

talité plus parfaite, où la matière, désormais conçue comme un élément de l'individualité, participerait à la survivance de la personne, le νοῦς impliquant la ψυχή et la ψυχή le σῶμα[1]. Ce n'est point la surabondance de pensée, ni le conflit de l'intuition avec l'intelligence raisonnante, ni un effort de compréhension plus profonde, qui cause les contradictions où est tombé l'auteur de l'*Axiochos :* elles ne naissent que de la pauvreté de la pensée et de la médiocre assimilation des arguments utilisés.

Comme Platon, l'auteur de l'*Axiochos* couronne la discussion par un mythe. Mais il en affaiblit singulièrement la portée, lorsqu'il fait dire à Socrate, de la manière la plus maladroite, que sa raison n'y croit guère, qu'elle est « tirée en sens contraire », ἐγὼ γὰρ λόγῳ ἀνθελκόμενος (372 A). Dans Platon, les mythes, expression de la probabilité rationnelle, répondant à un triple besoin, poétique, pédagogique et religieux[2], ne vont pas à l'encontre de la raison : ils achèvent l'exposé didactique ; ils font partie intégrante du système : après que Platon a exposé les preuves de l'immortalité de l'âme, il énonce comme une « belle espérance » (*Phéd.* 114 D) sa foi dans le sort bienheureux de l'âme et dans les sanctions morales. La forme du mythe lui sert à exprimer des notions et des exhortations morales qui ont une valeur incontestable, qui se rattachent intimement à son système, et qu'il n'a pu vouloir fonder sur des fables sans portée : idées de la préexistence et de la chute, de l'expiation, de la purification, croyance aux sanctions morales et en un choix volontaire de la destinée par l'âme elle-même. — Le mythe de l'*Axiochos* ne manque pas d'intérêt, certes, pour l'historien. Mais, au point de vue philosophique, sa force probante est nulle, parce que l'idée

[1] V. à ce sujet l'intéressante étude de R. K. Gaye, *The platonic conception of immortality and its connexion with the theory of Ideas*, London, 1904, avec références au *Timée* 30 A-B, 41 D s., aux *Lois* 896 D, et à Plutarque, *Quaest. Plat.* IV, 1003 B.

[2] *Rép.* 414 C. *Phèdre* 229 C. *Gorgias* 493 A. *Polit.* 268 E. Pour les notions morales incluses dans les mythes, v. *Gorg.* 523 A, 525 B s. *Phéd.* 107 D. *Rép.* 615 A, 617 D, 618 B, 621 B.

morale y est entièrement recouverte par des représentations sensibles du genre de celles que Platon a si vigoureusement combattues (*Rép.* II, 363 C. s.), et parce qu'elle n'y est nulle part dégagée des notions rituelles dont l'origine et la signification sont tout autres.

2. *L'Axiochos n'est pas d'un contemporain ni d'un disciple de Platon.*

L'attribution de l'*Axiochos* à Platon ne saurait être raisonnablement soutenue : les philosophes, aussi bien que les philologues, y opposeraient une fin de non-recevoir absolue. Mais un grand nombre de critiques, reconnaissant que l'*Axiochos* ne saurait être de Platon, et découvrant, d'autre part, entre ce dialogue et les œuvres de Platon, des Socratiques ou des Académiciens, une parenté indéniable dans les idées, les formules, les procédés de composition, n'ont pas hésité à conclure que l'*Axiochos* doit être l'œuvre d'un contemporain ou d'un disciple de Platon. C'est ainsi qu'on l'a tour à tour attribué à Eschine le Socratique, à Xénocrate, ou à un Académicien de l'époque de Polémon.

La première thèse a été maintes fois défendue, et elle se recommande de certaines vraisemblances. Diogène Laerce (II, 61), puis Harpocration, Suidas et Favorinus (cf. Fabricius III, 108), signalent, en effet un *Axiochos* parmi les œuvres d'Eschine de Sphettos, le disciple de Socrate[1]. Aussi n'a-t-on pas manqué de mettre notre dialogue sous le nom de ce philosophe : Meursius, à propos du pédotribe, écrit : « Æschines philosophus in Axiocho... »

[1] Sur Eschine de Sphettos, v. Zeller, *Philos. der Griech.* II, 1³, 204 ; tr. fr. III, 225. Croiset, *Hist. de la Litt. grecque*, t. IV, 1895, p. 243. R. Hirzel, *Der Dialog*, I, 129 s. Ses fragments ont été publiés par H. Krauss, Teubner, 1911. L'étude la plus complète est celle de H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*, dans les *Philologische Untersuchungen* de Wilamowitz, 1912.

(*De Areopag.*, c. IX, p. 70). Telle est aussi l'opinion de MAUSSAC (*Ad Harpocrat.* s. v. Ἀξιόχος, et *Dissert. crit. de Harpocrat.*, p. 382, éd. Paris.), de GATACKER (*Adversar.*, c. XII, p. 516), de SPANHEM (*Ad Callimachi H. in Del.*, 255, 292). H. ESTIENNE attribue à Eschine deux dialogues portant le même titre, mais traitant de sujets différents (notes *ad Platonem* III, 71 A). J. LECLERC et HORREUS éditent notre *Axiochos* sous le nom d'Eschine le Socratique. FISCHER, dans son épître à Gernhardt, en tête de sa troisième édition, combat cette attribution, mais ne s'en conforme pas moins à l'exemple de ces savants. Plus récemment enfin, Carl BURESCH, dans une étude des *Leipziger Studien* sur les Consolations, a défendu systématiquement cette thèse (IX, 1887, p. 9 s.). Nous allons passer rapidement en revue les arguments sur lesquels il se fonde, et en examiner la valeur.

Nous possédons, d'une part, un *Axiochos* sans nom d'auteur, et, de l'autre, le titre d'un ouvrage d'Eschine dénommé aussi l'*Axiochos*. Buresch soutient que notre dialogue est bien l'œuvre d'Eschine. — Cependant plusieurs témoignages vont à l'encontre de cette opinion. Si les écrits d'Eschine paraissent avoir été assez pauvres de pensée et s'être fondés plutôt sur les représentations communes que sur un système philosophique ou que sur le socratisme même, en revanche, d'après le rapport des anciens, ils rendaient à merveille le tour de la conversation socratique, si bien que Ménédème d'Erétrie, son ennemi, prétendait qu'il avait volé ses dialogues à Socrate avec la complicité de Xanthippe. Les anciens tenaient les dialogues d'Eschine pour les plus parfaits modèles de la prose attique : ils en vantent l'esprit, l'ironie légère et l'élégante simplicité du style[1], toutes qualités visibles dans les fragments qui nous en sont parvenus, mais totalement absentes de l'*Axiochos*. De plus, LUCIEN nous apprend que les dialogues d'Eschine

[1] DIOG. LAERT., II, 60-61. Cf. [DEMETRIUS] *De interpret.* 297. LONGIN, éd. Walz, *Rhet. gr.* IX, 559. CICÉRON, *Brutus*, 84.

étaient des ouvrages longs et considérables : *ὁ τοὺς μακροὺς καὶ ἀστείους διαλόγους γράψας* (*De parasit.* c. 32) ; or, le nôtre est très court. Enfin, témoignages plus décisifs encore, Pollux (*Onom.* VII, 135) signale dans l'ouvrage d'Eschine le mot *Ἀλεκτρυονοτρόφοι*, qui ne se rencontre pas dans notre *Axiochos* ; Priscien (*Instit. gram.* 18, 296) en cite une phrase qui ne se trouve pas davantage dans notre dialogue ; et Athénée rapporte (V, 62, 220 C) qu'il contenait une violente diatribe contre Alcibiade et ses débauches[1].

ἐν δὲ τῷ Ἀξιόχῳ πικρῶς Ἀλκιβιάδου κατατρέχει ὡς οἰνόφλυγος καὶ περὶ τὰς ἀλλοτρίας γυναῖκας σπουδάζοντος.

Or l'*Axiochos* ne nous présente rien de semblable. Et nous n'avons aucune raison de supposer avec Tennemann[2] qu'Athénée se soit trompé sur le titre du dialogue ou que notre texte présente des lacunes.

C'est cependant à cette dernière conjecture que recourt aussi Buresch pour répondre aux arguments que l'on oppose généralement à sa thèse. Il signale une première lacune avant les mots *ἤκουσα δέ ποτε* (369 B), car il manque une transition, dit-il, entre le développement sur la politique et celui sur le mépris de la mor[illegible]. Il y aurait également une lacune avant la phrase *πρὸς [illegible] τοὺς καὶ καλοὺς εἶναι λόγους* (370 B), car il est absurde [illegible] pre une démonstration compliquée pour én[illegible] ement la proposition contraire. D'ailleurs, si [illegible] se pas que l'*Axiochos* ait été originellement [illegible] s long, on s'expliquerait difficilement qu'Ax[illegible] voir déclaré (369 D) que Socrate ne lui a do[illegible] nsolation, ajoute quelques lignes plus loin q[illegible] ort. Enfin, d'après Buresch, l'édition que no[illegible] de l'*Axiochos* est une édition abrégée, et exp[illegible] ge des classes, d'où l'on aurait enlevé le passa[illegible] Alcibiade.

Ces hypoth[illegible] ingénieuses, mais tout à fait arbi-

[1] Ailleurs Athé[illegible] ntionne un Axiochus « pulcri Alcibiadis amator » (575 E), « qui Abyd[illegible] concubinam cum Alcibiade communem habuit » (534 F-535 A).

[2] *Lehren und Meinungen der Sokratiker*, p. 39.

traires. Le dernier argument, écrit FEDDERSEN [1], est absurde. Rien ne nous indique que l'*Axiochos* ait jamais été un classique ; et les Grecs n'étaient pas assez pudiques pour être choqués du passage que cite Athénée. D'autre part, si l'on examine d'un peu près la suite des idées et du raisonnement dans les deux passages signalés par Buresch, on n'y constate pas de lacune. Qu'il ne soit pas très adroit de réunir en une même phrase deux idées contradictoires (370 B); que les transitions ne soient pas ménagées (369 B) ; que l'auteur enfin nous montre son personnage un peu trop aisément convaincu par des arguments aussi peu solides que le mythe de Gobryas, ou que les deux lieux communs sur l'immortalité, qu'il déclare « de célestes discours », c'est là ce que personne ne contestera : mais l'*Axiochos* abonde enmaladresses ou en puérilités de ce genre, en répétitions, en propositions contradictoires (cf. le passage 365 D-366 B) et l'argumentation en est partout d'une insigne faiblesse. C'est une solution trop facile que de supposer des lacunes partout où la composition paraît insuffisante.

La thèse de Buresch soulève une autre difficulté. Si l'on attribue l'*Axiochos* à Eschine le Socratique, comment expliquer les traces d'imitation d'EPICURE que nous révèle l'examen de ce dialogue [2] ? Buresch, il est vrai, y voit un argument en faveur de sa thèse : on trouve, dit-il, dans les fragments d'Epicure des citations ou des imitations de l'*Axiochos ;* ce dialogue est donc antérieur au IVe siècle. Sans insister sur ces rapprochements, que nous aurons à examiner en détail plus loin, notons seulement ici que la conclusion de Buresch n'est pas solidement étayée et qu'elle dépasse singulièrement l'unique prémisse d'où il prétend la tirer : à savoir l'analogie évidente qui existe entre l'*Axiochos* et certains fragments d'Epicure. Il admet comme un postulat l'antériorité de l'*Axiochos* sur Epicure : mais rien

[1] Programme de Cuxhaven, p. 10. Cf. KRAUSS, *Æsch. Socr.*, p. 69 n.
[2] Cf. par exemple *Ax.* 369 B-C et EPICURE, *Lettre à Ménécée* (DIOG. LAERT. IX 125). *Ax.* 365 C et LUCRÈCE III, 870. *Ax.* 365 D et LUCRÈCE III, 830. V. plus loin.

n'est moins sûr. Rien ne prouve qu'Epicure ait imité l'*Axiochos*, et cette supposition même est bien peu vraisemblable : les anciens, qui ne se sont pas fait faute de signaler les emprunts de cet « autodidacte » à Démocrite, aux Platoniciens, Pamphile et Xénocrate, aux Cyrénaïques et aux Péripatéticiens[1], ne nous disent pas qu'il doive rien à l'*Axiochos*[2]. Ne serait-ce pas bien plutôt l'auteur de l'*Axiochos* qui aurait puisé dans Epicure ? On pourrait faire les mêmes remarques au sujet des fragments de Crantor et de Cratès le cynique, que Buresch rapproche à juste titre de certains passages de l'*Axiochos*, mais qu'il prétend d'une manière très arbitraire être empruntés à ce dialogue. Il fonde son opinion sur des arguments tout subjectifs et passablement contradictoires : il prétend, en effet, que c'est Cratès l'imitateur, parce que son fragment (Stobée, *Floril.* 98, 72) est plus long et que les imitateurs développent toujours ; ailleurs, au contraire, il remarque que l'auteur de l'*Axiochos* est plus riche en développements que Cratès et en conclut « qu'il n'avait pas de raisons de puiser chez plus pauvre que lui » (p. 17).

Ces sortes d'arguments, qui sont très en faveur de l'autre côté du Rhin parmi les protagonistes de la critique interne, ne peuvent donner lieu qu'à des suppositions gratuites : ils se prêtent avec une égale facilité à toutes les théories. Les faits dont se recommande Buresch ne démontrent en aucune manière sa thèse. Ils ne démontrent pas davantage la thèse contraire. En ces matières, le jugement est très délicat, et le critique doit observer une extrême prudence : il n'y a pas de principes universels. Cependant, lorsqu'on trouve un même développement chez deux auteurs, dont l'un est original et dont l'autre n'est qu'un reflet, lorsque surtout ce développement, chez l'un, est en accord avec sa pensée et que, chez l'autre, il est comme rapporté ou *plaqué*, il y a

[1] Zeller, *Philos. der Gr.* III, 1[3], 364-365, 471.

[2] Bien plus, Sextus dit expressément (*Adv. Math.* I, 284) que la démonstration de la fameuse maxime ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς est due à Epicure.

ordinairement de fortes présomptions que le second a copié le premier. Tel est précisément le cas de l'*Axiochos* comparé à Epicure et aux Cyniques. Si l'on est autorisé à tirer quelque conclusion des rapprochements justement institués par Buresch, c'est une conclusion opposée à la sienne qui s'impose. Et ces simples remarques suffisent, en l'absence de toute preuve décisive de sa part, et en présence des raisons très sérieuses qui militent contre sa thèse, à la rejeter dans le domaine de la légende.

L'attribution de l'*Axiochos* à Xénocrate[1] n'est pas plus fondée. Elle a été soutenue pourtant et popularisée par Marsile Ficin, qui traduisit l'*Axiochos* sous ce titre : *Xenocratis Platonici de morte*. Son opinion a été adoptée par Muret *(Op.* I, 240), par Vossius *(De Philos. sect.* c. 13, 21), par Gaspar Barthius *(Adversarii* 24,20 ; 58,19), qui, citant le mythe de Gobryas, à propos de Pluton et des divinités infernales, écrit : « Xenocrates in Axiocho... » Si le subtil Florentin, qui était nourri de Platon, revendiquait pour Xénocrate, le disciple de Platon et le successeur de Speusippe à l'Académie, la paternité de ce dialogue, c'est qu'il avait discerné dans l'*Axiochos*, ainsi que le reconnaissait également H. Estienne, des traces indéniables d'une origine tardive, et que, d'autre part, il trouvait signalé par Diogène Laerce (IV, 12) un ouvrage de Xénocrate sur la mort : *περὶ θανάτου ᾱ*.

Seulement aucun manuscrit de l'*Axiochos* ne donne le nom de Xénocrate. Fischer, il est vrai, dans sa troisième édition (p. 106), signale un *Vossianus* qui porte l'attribution de l'*Axiochos* à Xénocrate : *περὶ θανάτου ἀπὸ τοῦ Ξενοκράτους*[2]. Mais Otto Immisch a démontré (p. 3-4) que ce manuscrit

[1] En ce qui concerne Xénocrate, on trouvera tout l'essentiel dans l'ouvrage déjà cité de R. Heinze, 1892, avec une édition complète des fragments de ce philosophe. Cf. aussi Zeller, II, 1[3], 862 s.

[2] Fabricius II, 692, signale aussi le Catalogue de Leyde, p. 400, n° xx : Μετάφρασις περὶ θανάτου ἀπὸ τοῦ Ξενοκράτους, et *Colomesii opera*, p. 863 : Xenocratis de morte dialogus.

est de date récente, si récente même qu'il paraît postérieur à la traduction de Ficin. Nous savons de plus que Xénocrate ne composa pas de dialogues[1], mais qu'il écrivit un très grand nombre de traités, à la manière d'Aristote : la désignation même du περὶ θανάτου par Diogène Laërce prouve suffisamment que ce n'était pas un dialogue. Nous avons relevé, il est vrai, dans l'*Axiochos* des expressions et des formules qui paraissent procéder directement des théories de Xénocrate sur les démons et sur l'âme, et qui impliquent un développement du platonisme dans le sens où Xénocrate et après lui Posidonius le tirèrent. Mais ces expressions isolées ne suffisent pas à établir que Xénocrate est l'auteur de l'*Axiochos*, pas plus que l'épicuréisme de certains autres passages ne nous autorise à voir dans l'*Axiochos* l'œuvre d'un Epicurien.

Si l'on retrouve dans ce dialogue des traces du mysticisme pythagoricien dont l'influence sur Xénocrate fut si manifeste, on n'y découvre rien du mathématisme dont ce philosophe était imprégné. Xénocrate n'ajouta rien, ou il prétendit ne rien ajouter à la doctrine de Platon : il se contenta, en général, de la présenter sous une forme systématique, en l'enclosant dans des définitions plus précises, en répartissant les diverses théories platoniciennes suivant des divisions tripartites calquées sur le triple arrangement des choses de l'univers et des dieux. Sa caractéristique n'est pas tant d'avoir développé le côté mathématique du platonisme que d'avoir recueilli et développé les croyances religieuses de Platon vieillissant et de les avoir organisées en un système fondé sur la métaphysique et la physique, sur la psychologie et l'éthique, et principalement sur la théorie de la connaissance, qu'il assimile à la mathématique, l'Un et la Dyade étant en quelque sorte les principes mystiques de toutes choses. Or nous ne trouvons rien de semblable dans l'*Axiochos* : bien plus, l'auteur de ce dialogue est apparemment tout à fait étranger à cette mentalité.

[1] Croiset, *Manuel d'hist. de la litt. grecque*, p. 489.

L'attribution de l'*Axiochos* à Xénocrate n'est donc guère défendable, et elle n'a d'ailleurs pas été défendue de nos jours. Cependant Otto Immisch, dans une intéressante étude qu'il a publiée en 1896 sur ce sujet, se rapproche assez de cette opinion : il a voulu, suivant ses propres expressions, « montrer que Ficin ne s'est pas beaucoup éloigné de la vérité » en attribuant l'*Axiochos* à l'Académicien Xénocrate, et il prétend établir que ce dialogue a été écrit vers 306 av. J.-C. par un Académicien, peut-être par Polémon. Sa thèse est remplie de vues suggestives, étayée sur des arguments précis et sérieux : elle mérite donc un examen attentif. Nous passerons successivement en revue les raisons d'ordre historique, littéraire ou rédactionnel, et philosophique, qu'il présente à l'appui de son hypothèse, en insistant toutefois sur les secondes, auxquelles il a donné une importance toute particulière et, sans doute, démesurée.

Immisch croit que les allusions historiques contenues dans l'*Axiochos* fournissent des présomptions très fortes en faveur de la théorie qu'il défend. La fidélité des descriptions d'Athènes, la référence très précise de Socrate au procès des Arginuses (368 D-E), et surtout le discours de Prodicos, avec les détails qu'il donne sur l'éducation et sur les éphèbes (366 E-367 A), prouveraient, selon lui, que le dialogue ne remonte pas plus haut que la fin du IVe siècle.

Que conclure des passages cités par Immisch ? Ceci seulement, semble-t-il, que l'auteur de l'*Axiochos* s'est préoccupé de donner à son œuvre une couleur attique. Si, à l'exemple de Platon, il a placé la scène en un point bien défini de l'Attique, entre le Cynosarge, où se dressait, non loin de l'Ilissus et de la fontaine de Kallirhoé, un temple à Héraclès fréquenté des Cyniques (364 B) et les portes Itoniennes proches de la colonne des Amazones (364 D-365 A), s'il a fait faire par Socrate une allusion explicite à la condamnation des stratèges vainqueurs aux Arginuses, sur l'initiative de Théramène et de Callixène, si enfin il a mis

dans la bouche de Prodicos des détails qu'il a voulu rendre précis touchant l'éducation athénienne, c'est qu'il avait le souci de donner une plus grande vraisemblance historique à son œuvre.

Il n'y a réussi qu'à moitié, d'ailleurs : car en cherchant à être précis il a commis des erreurs ou des confusions qui seraient bien singulières de la part d'un Athénien du IVe siècle. L'auteur de l'*Axiochos* (366 E) nomme les gymnases où se rendait l'éphèbe du temps de Socrate et de Prodicos, pour s'y livrer à l'entraînement que les règlements lui imposaient : c'étaient le Lycée et l'Académie ; il n'en est pas fait mention ailleurs, et les inscriptions nous parlent simplement de γυμνάσια sans en spécifier autrement le nom ; cependant la chose n'est pas absolument invraisemblable[1]. — Beaucoup plus significatif est le passage qui concerne la surveillance exercée sur les jeunes gens par l'Aréopage :

καὶ πᾶς ὁ τοῦ μειρακίσκου πόνος[2] *ἐστὶν ὑπὸ σωφρονιστὰς καὶ τὴν ἐπὶ τοὺς νέους αἵρεσιν τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς* (367 A).

Sans doute, on ne peut tirer de ce passage, d'ailleurs peu clair, une objection décisive contre l'atticité de l'*Axiochos*, ainsi qu'on le croyait jadis ; mais ce que dit l'auteur de l'*Axiochos* est très peu vraisemblable et dénote à coup sûr une époque tardive[3], ainsi que nous allons tâcher de le montrer brièvement.

« Aucun texte, dit P. Girard[4], ne nous renseigne avec précision sur la façon dont l'éphébie était conduite au Ve siècle. Selon toute vraisemblance, l'Aréopage étendait sur elle sa juridiction. Le pouvoir censorial dont Solon l'avait armé, la grande influence qu'il avait exercée pendant dix-sept ans, après les guerres Médiques, sur le gouver-

[1] Daremberg et Saglio, II, 1, 631.

[2] Leçon des mss. A et Y, adoptée par Burnet au lieu de χρόνος qui est généralement donné par les éditeurs sur la foi de Stobée et du ms. Z.

[3] C'est l'opinion de Schæfer, *Demosthenes*, 1823-26, III, Beil., p. 32 et de Susemihl, *l. c.*, p. 22, n. 65.

[4] Daremberg et Saglio, art. *Ephebi*, II, 1, 626. Cf. du même *l'Educat. athén.*, p. 49.

nement d'Athènes, justifient suffisamment une pareille hypothèse[1] ». Isocrate, d'ailleurs (*Aréopagitique* 37 s.), rappelle que jadis l'Aéropage avait la surveillance de la jeunesse. Toutefois, à l'époque où il écrit, cette attribution était tombée depuis longtemps en désuétude : il est probable que l'Aéropage l'avait perdue quand son pouvoir avait été diminué par Ephialte. S'il en est bien ainsi, et P. Girard le reconnaît expressément, le témoignage de l'*Axiochos*, quoi qu'il dise, n'a pas une valeur suffisante pour établir que l'Aréopage reprit sa surveillance sur les éphèbes après la tyrannie des Trente et recouvra une partie de ses attributions[2]. Il faut supposer en ce cas, comme le fait Girard, que cette résurrection fut toute passagère, car Isocrate se plaint déjà vers le milieu du IVe siècle[3] « que l'Aréopage n'ait plus de part à l'éducation publique. Beaucoup plus tard, au IIe siècle de l'ère chrétienne, nous le voyons de nouveau en possession d'une autorité considérable : il règle tout ce qui se fait chez les éphèbes. » C'est l'Aréopage qui, sur la demande de Cicéron, décida le péripatéticien Cratippe à se fixer à Athènes pour y enseigner la philosophie ; Quintilien nous raconte que les Aréopagites condamnèrent un enfant qui s'était amusé à maltraiter des cailles, *signum perniciosissimae mentis*[4]. Mais, avant cette date tardive, *aucun* témoignage ne nous permet de dire que l'Aréopage eût recouvré son pouvoir de surveillance sur la jeunesse.

Ce n'est pas la seule difficulté que soulève ce texte. En quoi pouvait bien consister cette surveillance de l'Aréopage à laquelle il fait allusion? Girard conjecture qu'il s'agissait peut-être « d'une enquête portant à la fois sur la moralité des adolescents et sur leur condition civile » :

[1] Cf. à ce sujet Aristote, Ἀθηναίων πολιτεία, c. 23 et 25.

[2] *L'Educat. athén.*, p. 50. Au sujet de cette attribution de l'Aréopage il paraît beaucoup plus exact de dire avec Caillemer (Daremberg et Saglio, art. *Aréopage*, I, 402) que « rien ne permet de croire qu'elle lui ait jamais été rendue », tout au moins avant une époque très tardive.

[3] Vers 355, date de l'*Aréopagitique*.

[4] Plutarque, *Cic.* 24. Quintilien, *Instit. Orat.* V, 9. Cf. l'article cité de Caillemer, D. et S. I, 404. Dumont, *Essai sur l'éphébie attique*, I, 160.

pure conjecture, que n'appuie aucun texte. De plus, quel est le sens exact qu'il convient d'attribuer dans ce passage au terme νέους ? Ne devrait-on pas le traduire par *anciens éphèbes*, plutôt que par *éphèbes?* On éviterait ainsi une difficulté, mais pour retomber dans une autre, car nulle part jusqu'au IIe av. J.-C. on ne trouve le terme νέοι employé chez les Athéniens pour désigner les anciens éphèbes : ceux-ci sont toujours dénommés dans les inscriptions οἱ ἐξ ἐφήβων ou ἔνοι ἔφηβοι[1]. Enfin, l'auteur de l'*Axiochos*, dans cette phrase peu claire et peu grecque, veut-il indiquer, comme certains inclinent à le croire, que les sophronistes étaient choisis par l'Aréopage ? En ce cas, il est contredit par Aristote, qui nous apprend que les sophronistes étaient élus par l'Assemblée du peuple, à raison d'un par tribu, choisi sur une liste de trois que présentaient les pères des éphèbes[2]. C'est seulement au temps de l'Empire, semble-t-il, que les pédotribes ont été soumis à l'inspection de l'Aréopage[3].

Il est impossible, sans doute, de formuler sur ces sujets des conclusions indubitables. Les textes sur l'éphébie athénienne sont rares : on tenait jusqu'ici l'*Axiochos* pour le plus ancien ; mais nous voyons dès à présent ce qu'il en faut penser. Par contre, nous possédons sur ce point un grand nombre d'inscriptions, qui s'échelonnent à partir de 333 sur six siècles, et le chapitre 42 de la *Constitution d'Athènes* a renouvelé nos connaissances sur l'éphébie. Or Aristote, pas plus que les inscriptions, ne confirme l'assertion singulière de l'*Axiochos :* si l'Aréopage avait exercé une surveillance sur les éphèbes au IVe siècle, Aristote, qui indique avec précision tout ce qui concerne l'éphébie et qui signale, par exemple, le rôle du Conseil dans l'inscription des éphèbes ou *dokimasie*[4], n'aurait pas manqué d'en faire

[1] *C. I. A.* II, 444, 1, 64; 446, 1, 63. Cf. Girard, *l'Educat. athén.*, p. 50, n. 3.

[2] *Ath. Pol.* c. 42 (Blass[4], 67, 15-21).

[3] Dumont, *Essai*, I, 181.

[4] *Ath. Pol.* c. 42 (Blass[4], 67, 13). En ce qui concerne les inscriptions, cf. Girard, art. cité, 626 et n. 81-84. *Educ. athén.*, p. 44.

mention. Son silence jette une grave suspicion sur l'autorité de l'*Axiochos*.

D'autres raisons encore vont à l'encontre de la thèse d'Immisch. Ce que dit l'auteur de l'*Axiochos* touchant le cosmète (366 E) est historiquement exact : dès le IVe siècle, nous voyons figurer ce représentant de l'Etat à côté des sophronistes, qu'il paraît d'ailleurs avoir supplantés immédiatement pour devenir le chef suprême de l'éphébie [1]. Mais la coexistence des sophronistes et du cosmète dans le texte de l'*Axiochos* est au moins étrange : l'un et les autres figurent bien dans une inscription de 305-4 [2]; mais, au dire de Girard lui-même, cet état de choses n'a pu marquer qu'une époque de transition de courte durée : faut-il placer l'*Axiochos* précisément à cette date, comme le fait Immisch, ou supposer encore, avec Girard, une altération du texte ? Une erreur de la part de l'auteur est beaucoup plus probable. Il en a commis d'autres, plus graves que ses imprécisions.

Parmi les « tyrans » de l'enfant de sept ans, l'auteur de l'*Axiochos* compte, en plus du maître d'exercices et du grammatiste, le pédotribe (παιδοτρίβαι, 366 E) : or, on sait que ce dernier ne s'occupait que des éphèbes [3]. Pour l'enfant plus grand il cite (366 E), outre le géomètre, le τακτικός, — ce ne peut-être, remarque Couvreur [4], que l'hoplomaque, autre maître de l'éphèbe, — et le κριτικός, qui paraît désigner le professeur de lettres : ce dernier mot, suivant Immisch (p. 17), est l'ancienne expression qui, dans la première moitié du IIe siècle, a été remplacée par γραμματικός.

[1] Girard, art. cité, 624 n. 39, 626 n. 90-91, 627.

[2] *Id.*, 626 n. 91.

[3] Aristote, *Ath. Pol.* 42 (Blass[4] 68, 2). Télès, ap. Stobée, *Floril.* 98, 72. Il y avait deux pédotribes au IVe siècle; dès 305 il n'y en a plus qu'un pour tout le collège. Girard, art. cité, 627 n. 108. Fougères (art. *Pédotribe*, D. et S. IV, 1, p. 277 n. 16) prétend que l'enseignement du pédotribe s'adressait aux enfants de sept ans : mais l'*unique* référence dont il étaie son opinion est le texte de l'*Axiochos*, qui est sans valeur. Même remarque à faire sur ce que dit Pottier du pédotribe et du critique (art. *Educatio*, D. et S. II, 1, 471, 473).

[4] *R. crit.* XLI, 77.

Mais c'est là une affirmation hasardée, dont il ne donne pas de preuves. Il est difficile de dire le sens précis que l'auteur de l'*Axiochos* attribue à ce terme : nulle part les anciens ne font mention d'un κριτικός parmi les maîtres de l'enfant. Ce terme, ainsi que nous le montrerons en étudiant le vocabulaire, est une des particularités distinctives de la terminologie cynico-stoïcienne, et il n'a été vulgarisé que par les Stoïciens à une époque beaucoup plus tardive.

L'auteur de l'*Axiochos*, en ce passage, a donc été fort imprécis : et, lorsqu'il a voulu apporter des précisions, il s'est trompé, sauf sur un point. Ses connaissances sur l'Athènes du ve siècle sont peu complètes et peu sûres ; elles dénotent une date très postérieure à l'époque de Polémon et de l'ancienne Académie.

Otto Immisch appuie sa thèse sur des arguments d'un autre ordre, auxquels il donne, dans son étude, un développement considérable.

Suivant lui (p. 22 s.), on n'a pas prêté une attention suffisante à la *structure* de ce dialogue, et particulièrement à la déviation marquée par le passage 369 D. La structure de l'*Axiochos* en décèle le véritable but. Lorsqu'on l'a saisie, la composition apparaît très claire, et le dialogue se manifeste comme un tout harmonieux : il comprend d'abord une thèse qui est rejetée avec ses arguments, puis une seconde thèse qui est acceptée avec ses arguments.

Socrate, pour familiariser Axiochos avec l'idée de la mort, lui rappelle cette opinion commune que « la vie n'est qu'un passage sur la terre ». « Cela n'empêche pas, répond Axiochos, qu'une fois mort je serai privé de la lumière, des jouissances de la vie, et mangé des vers. — Mais tu ne songes pas, reprend Socrate, que tu te contredis : tu te plains à la fois de ne plus sentir et de sentir la privation ; tu sais bien, cependant, qu'après ta mort tu retomberas dans la même insensibilité qu'avant ta naissance. » Socrate, dit Immisch (p. 25, p. 29), s'amuse finement dans ce premier discours à jouer l'Epicurien, et il montre une connais-

sance intime de la doctrine qu'il combat : comme ses discours ne produisent aucun effet sur Axiochos, c'est que l'ouvrage est dirigé contre l'Epicurisme naissant.

Partant de ce principe, Immisch se propose de restituer le texte du dialogue. Socrate, dit-il, après avoir exposé l'Epicurisme sous sa forme la plus agressive et proclamé qu'il n'y a rien après la mort, passe sans transition au développement classique sur l'immortalité de l'âme (365 E). Ce serait stupidité pure : ce serait « marier le lion rouge du matérialisme avec le blanc lys du spiritualisme » (p. 31). Au lieu de croire à la stupidité de l'auteur, n'est-il pas plus rationnel de conjecturer un mauvais état du texte? Le premier discours contient un passage (de πάντα τοιγαροῦν à ὀριγνωμένη, 365 E-366 A) qui doit être rapporté au second, car Socrate y réfute des propositions épicuriennes, alors que le but du premier discours est de présenter une défense ironique de l'Epicurisme. Maintenant, où placer ce passage? Au lieu où nous trouverons un développement insolite qui paraît se rattacher au premier discours : tel est précisément le cas du développement qui va de συνάπτεις γάρ jusqu'à αἴσθησιν αἰσθήσει (369 E-370 A) et qui se lie étroitement aux secondes paroles prêtées à Prodicos (de ἤκουσα δέ jusqu'à πῶς ἂν εἴη, 369 B-C). Immisch y voit une seconde rédaction du passage 365 D, et qui fait double emploi avec le début du premier discours. Comment expliquer ce mauvais état du texte? Suivant lui, l'*Axiochos* représente un brouillon provisoire d'une œuvre parfaitement cohérente dans la pensée de son auteur, mais à laquelle il n'aurait pu mettre la dernière main : de là le désordre, les répétitions, les doubles rédactions qu'on remarque dans ce dialogue. Le texte que nous en possédons, d'ailleurs, ne serait pas complet. Immisch signale (p. 55) une lacune avant le passage 366 B : en effet, les mots ταῦτα δὲ ἃ λέγω, Προδίκου ἐστίν... ne peuvent, en bonne syntaxe, que résumer ce qui précède; or le passage qui vient avant ne s'accorde pas avec cette phrase. Il faut donc supposer ici une lacune, qu'Immisch s'efforce de combler.

Ce dernier argument n'est guère probant. Il se peut fort bien que l'auteur de l'*Axiochos*, dont la syntaxe n'est pas plus attique que le vocabulaire, ait employé ταῦτα au lieu de τάδε pour désigner ce qui va suivre : les auteurs tardifs, comme Philon, emploient indifféremment ὅδε et οὗτος[1]. Il n'y a donc rien à tirer de ce fait, et Immisch, avant d'échafauder là-dessus un système fragile, aurait dû prêter plus d'attention à la langue, dont il déclare l'étude négligeable.

Les autres hypothèses présentées par Immisch sont ingénieuses, trop ingénieuses, car elles ne reposent sur aucun fondement solide, et le luxe quelque peu excessif des démonstrations dont il les entoure n'y ajoute pas grande force, le principe d'où il part étant des plus contestables. Notons, tout d'abord, que la supposition d'un Socrate épicurien, chargé de défendre ironiquement l'Epicurisme, est étrange : rien ne nous indique qu'on doive interpréter de la sorte le premier discours. A ce compte, on pourrait aussi bien prétendre, dit justement Couvreur, que le Socrate de l'*Apologie* épicurise! Quant aux interversions et doubles rédactions que signale Immisch, la conjecture en paraît non seulement peu fondée (car rien ne l'autorise), mais encore superflue. Immisch replace le passage 365 E-366 A dans le second discours, sous prétexte qu'il est en contradiction avec ce qui précède : mais, dans les phrases précédentes, Socrate ne fait qu'énoncer une vérité de sens commun ; lorsqu'il dit à Axiochos « après la mort tu ne souffriras plus aucun mal, car tu ne seras plus », cela ne peut s'entendre que du corps. Aussi n'y a-t-il aucune solution de continuité lorsque Socrate ajoute : « Bannis donc de ton esprit toutes ces sottises. L'important de l'homme c'est l'âme : on a, au contraire, tout bénéfice à ce que le corps ne sente plus rien, car c'est lui qui, dans la vie, souffre et fait souffrir l'âme »[2]. D'où découle très

[1] V. plus loin, au vocabulaire.
[2] Nous suivons à peu près textuellement ici le compte rendu très dense

naturellement, quoi qu'en dise Immisch, la conclusion (366 A) :

ὥστε ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.

Puis vient le développement du lieu commun sur les maux de la vie et les inconvénients ou les misères qui s'attachent à chaque condition (366 D-369 B); Axiochos approuve Socrate quand il parle de la politique. Ici, nous trouvons un saut brusque : « J'ai encore entendu Prodicos dire que la mort n'existe ni pour les morts ni pour les vivants » (369 B). La transition manque entre les deux développements : mais, à défaut d'un enchaînement logique, l'association des deux idées se laisse aisément percevoir. Si nulle occupation, même la plus haute, la politique, ne mérite qu'on la recherche, pourquoi redouter la mort? de quoi nous prive-t-elle? La privation même n'en est pas sentie : car, tandis que les maux de la vie sont réels pour ceux qui existent, la mort n'est qu'un mal imaginaire, *μάταιος ἡ λύπη* (369 C). Axiochos finit par protester contre cette sophistique, qu'on oppose pour la seconde fois à ses craintes : « En dépit de ces belles paroles, dit-il, la privation des biens de cette vie me chagrine » (369 E). Puisqu'Axiochos en revient là, Socrate reprend son argument : « On ne peut souffrir d'être privé d'un bien que si l'on éprouve des maux à la place, mais celui qui n'est plus ne saurait ressentir la privation. » C'est ce passage qu'Immisch regarde comme une seconde rédaction de 365 D, sans prendre garde qu'il répond directement à ce que vient de dire Axiochos : il est donc bien à sa place. Maintenant, si les deux passages commencent l'un et l'autre par : *συνάπτεις γάρ, ὦ Ἀξίοχε, ἀνεπιλογίστως...*, c'est que l'auteur de l'*Axiochos* n'avait pas à sa disposition les ressources d'une langue très variée : en dépit des emprunts qu'il a faits à des vocabulaires spéciaux, les répétitions abondent dans ce dialogue; et c'est, en plus, que les deux arguments, sans être

et très suggestif que Couvreur a donné de l'ouvrage d'Immisch, *l. c.*, p. 77.

identiques, présentent de grandes analogies, et répondent à des objections semblables. Après la reprise de cet argument il y a une nouvelle saute de la pensée. Socrate ajoute (370 B) :

πρὸς τῷ πολλοὺς καὶ καλοὺς εἶναι λόγους περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς.

Est-il bien nécessaire de supposer une lacune avant ces mots[1]? Si la transition, ici encore, n'est pas ménagée, — soit par une insuffisance de rédaction, soit par un artifice de rhéteur calquant maladroitement un procédé de Platon, — l'argument pourtant vient à sa place et à son heure. Après avoir épuisé en vain tous les arguments de sens commun, Socrate a recours à l'argument philosophique de l'immortalité de l'âme et à la croyance religieuse dans le bonheur futur des initiés : « Tu as peur, dit-il, de la mort : c'est que tu te fais des idées fausses; mais, si tu réfléchis que tu ne sentiras plus rien, tu ne peux pas avoir peur, — sans compter qu'il y a de belles probabilités en faveur de l'immortalité de l'âme. »

A la vérité, Otto Immisch nous a donné une *reconstruction logique* de ce dialogue, rien de plus : il s'est livré à un jeu d'esprit subtil, d'une subtilité excessive, et, qui plus est, inutile, et même parfaitement vaine, parce que sans fondement sérieux. Que le dialogue présente des traces d'inachèvement, ce n'est guère contestable : mais cet inachèvement tient-il à une insuffisance de rédaction et à un mauvais état du texte? n'est-il pas dû plutôt à l'insuffisance de la pensée de l'auteur? L'analyse minutieuse de l'*Axiochos* montre que la composition, quoique très maladroite, se comprend néanmoins, et qu'il n'est pas nécessaire, pour suivre le raisonnement, de supposer des lacunes ou des interversions. Il n'apparaît pas que l'*Axiochos* forme un tout harmonieux et cohérent, même après la reconstruction d'Immisch qui, partant d'un *a priori*, refait tout le dia-

[1] Cf. à ce sujet les hypothèses quelque peu aventureuses de Wilamowitz, art. cité, p. 980 s., et les justes remarques de Brinkmann, 448 s.

logue sur un plan nouveau et plus logique. Comme dit Couvreur, c'est accorder trop d'honneur à une œuvre dont l'analyse nous découvre la faiblesse.

Par là même se trouve fort compromise la thèse d'Immisch, qui veut voir dans l'*Axiochos* l'œuvre d'un Académicien réfutant l'Epicurisme. D'après lui (p. 60-67), nous trouvons marquée dans tout le dialogue l'opposition de l'Académie aux Epicuriens, c'est-à-dire l'opposition de l'esprit religieux au rationalisme scientifique de ceux qui nient, sinon les dieux eux-mêmes, du moins, comme font les Epicuriens, la providence divine[1]. Mais Immisch ne trouvait cette précision philosophique dans l'*Axiochos* que parce qu'il l'y avait mise, grâce à son habile reconstruction du dialogue. Cette hypothèse une fois rejetée, ce qu'il considérait comme des allusions directes à une doctrine philosophique définie ou comme des arguments bien enchaînés ne nous apparaît plus que comme un tissu médiocre de lieux communs ou d'arguments rapportés. Il est inadmissible qu'un Académicien ait pu développer d'une manière aussi banale et insuffisante les preuves de l'immortalité de l'âme, alors qu'il avait à sa disposition toutes les ressources de la dialectique platonicienne et toute la richesse métaphysique de la doctrine des Idées. Prêter à un Académicien du IVe siècle une œuvre aussi incohérente, aussi dénuée de sens philosophique, est aller « contre toute vraisemblance[2] ».

[1] La Providence divine est affirmée par Platon, *Soph.* 265 C, *Phil.* 28 D, *Tim.* 30 B, 44 C, *Lois* IV, 709 B, 716 C, X, 899 D; et aussi, en quelque manière, par Xénocrate, qui dit que le monde est régi par le Νοῦς et que l'existence du mal s'explique par des raisons morales. Heinze, 15 s. — Elle est niée par les Epicuriens, qui traitent cette croyance de fable (Plutarque, *defect. orac.* c. 19 et 21), et qui considèrent les dieux comme des êtres immortels, mais n'intervenant pas dans le monde (Lucrèce, *Nat. rer.* II, 644-660) : ils rejettent la croyance à la providence comme la croyance à l'immortalité de l'âme, et c'est sur ces deux points qu'ils s'opposent surtout à la métaphysique platonicienne, bien que pour la morale ils n'en soient pas extrêmement distants. Zeller *Ph. der Gr.* III, 1³, 427 s., 476.

[2] Couvreur, *l. c.*, p. 78.

Pour déterminer, non pas à vrai dire l'auteur de l'*Axiochos*, — une telle tentative paraît condamnée d'avance, — mais les *tendances* de ce dialogue et l'*époque* approximative à laquelle il a été composé, nous devrons nous garder des hypothèses aventureuses et demeurer dans le domaine des faits. C'est en nous inspirant de cette méthode et en nous efforçant d'y rester fidèle que nous tâcherons de préciser les caractères de ce dialogue, et en particulier de sa langue, les sources auxquelles son auteur a puisé, enfin la date à laquelle on en peut faire remonter la composition.

CHAPITRE III

QUE POUVONS-NOUS CONNAITRE DE L'AUTEUR DE L'AXIOCHOS DE SES TENDANCES ET DE SA MENTALITÉ ET DE L'ÉPOQUE APPROXIMATIVE A LAQUELLE CE DIALOGUE A ÉTÉ COMPOSÉ ?

1. *Étude du vocabulaire.*

Immisch, comme la plupart des critiques qui ont étudié l'*Axiochos*, passe rapidement sur l'examen de la langue et du style[1] : il croit (p. 20-21) qu'on n'en peut tirer aucune conclusion, si ce n'est que la forme de ce dialogue diffère de la forme des dialogues platoniciens, qu'elle est personnelle et peu attique; il n'y découvre, d'ailleurs, à première vue aucune trace de grécité tardive. Il nous semble, tout au contraire, que l'étude des particularités de la syntaxe et surtout du vocabulaire de l'*Axiochos* présente une extrême importance, et qu'elle doit nous fournir, pour dater ce dialogue ou, du moins, pour le situer approximativement dans le temps, un critère beaucoup plus sûr que les reconstitutions arbitraires du prétendu texte primitif, ou même que les rapprochements littéraires, qui ne permettent pas toujours d'atteindre la source, ni de discerner l'imitateur de l'original.

[1] M. Couvreur est le seul qui en ait signalé toute l'importance (*R. crit.* XLI, p. 76). Après avoir relevé dans les premières pages du dialogue un certain nombre d'expressions bizarres, il ajoute : « Il n'est pas une page où le lecteur ne soit dix fois choqué par quelqu'un de ces mots barbares, par quelque tournure qui frise l'incorrection. »

Nous avons dressé une liste, qui ne prétend pas être exhaustive, de mots, d'expressions ou de tournures caractéristiques, peu ou pas employés par les Attiques, avec l'indication des auteurs qui en ont usé au même sens ou de la même façon que l'auteur de l'*Axiochos*. Le relevé en a été fait avec l'aide du *Thesaurus* d'Henri Estienne (3e éd. 1831-65), complété par la Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων de Koumanoudis (Athènes, 1883), et par le *Lexicon graecum suppletorium et dialecticum*, d'après les inscriptions et les papyrus, de van Herwerden (Lugd. Batav., 1902); des lexiques spéciaux, comme ceux de Schweighauser pour Polybe (Lipsiae, 1795, t. VIII, 2 de son éd.; Oxford, 1822), de Wyttenbach pour Plutarque, ce représentant typique de la κοινή parlée par un philosophe *(Lexicon Plutarcheum*, 2 vol. Lipsiae, 1843); des indications données par A. Bonhöffer sur la langue des Stoïciens *(Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1890; *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894); des listes de mots et de particularités grammaticales dressées par W. Schmid, *Der Atticismus... von Dionysius v. Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus*, 5 vol. avec index, Stuttgart, 1887-97; et de l'*Ausführliche Grammatik der griech. Sprache* de Kuhner-Gerth, II. Teil, Satzlehre, I, 1898; II, 1904.

364 B. τὴν ἀεὶ θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν. Construction étrange, si la pensée, comme le suggère le passage 366 B, signifie, non pas « cette sagesse dont tu te vantes », mais « cette sagesse qu'on vante de toi, qu'on t'attribue toujours ». Sur les emplois de πρός, v. Kuhner-Gerth, I, 516. Brinkmann a justement relevé (p. 453) comme une particularité de l'*Axiochos* l'emploi de πρός avec le gén. après un passif, au lieu de ὑπό (cf. 365 B, 371 E).

— τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον. Le sens propre de μορμολύττω, qui est le plus souvent employé au moyen, est « effrayer au moyen d'un épouvantail ». Sur les μορμολυκεῖα, v. *Schol. ad Axioch.*, Hermann, VI, 395, et *Tim. Glossar.*, *id.*, 404. Sur la Mormo dans la croyance populaire, Μόρμω

δάκνει, Théocrite 15, 40, cf. Rohde, *Psyche*[1] 372 n. Ce verbe a très rarement, comme ici, le sens de « craindre, redouter » : cf. Eustathe, commentateur byzantin du xiie s., *Opusc.* 325, 59 (*Thes.* s. v. 1199 D). Si l'on explique la phrase de l'*Axiochos* en prenant μορμολυττομένους pour un passif, l'expression n'en demeure pas moins étrange et elle est tout au plus poétique : ἐκφοβεῖν, que le Schol. donne comme synonyme de μορμολύττειν, ou de μορμολύξασθαι, est employé au passif, avec l'accusatif de la personne qu'on redoute, par Sophocle, *El.* 276.

— ἐπιτωθάζω. Se railler de... (accus.). Seuls exemples d'emploi de ce mot : Appien, *Civ.* 2, 67 et 5, 125. Athénée, XIII, 82, 604 E : ἐπιτωθάζων τὸ γεγονός. Philostrate, *Vitae sophist.* 38, 21.

364 C. ἀστενακτί (cf. 370 D : ἀστένακτος). « Sans gémir. » Terme poétique (Eschyle). L'adjectif, employé par Euripide, se trouve couramment chez Denys d'Halicarnasse et chez Plutarque, qui use aussi de l'adverbe ἀστενάκτως, précisément au même sens que l'auteur de l'*Axiochos*. *Moral.* 107 A : Ὁ [χρέος] δὴ εὐκόλως καταβλητέον καὶ ἀ. 305 E : Ἀ. ὑπομείνας τὴν ἀνάγκην. Cf. Stobée, *Flor.* 7, 63.

— ἐς τὸ χρεὼν ἰέναι (ἀπιέναι. 365 B). Aller à l'inévitable, c'est-à-dire à la mort. Même sens chez Lucien, *Hermot.* 6. *Dial. Mort.* 27, 9. L'expression τὸ χρεών, pour désigner le destin ou la nécessité, est un terme poétique (Eschyle, Euripide), fréquemment employé par les écrivains tardifs : Strabon, I, p. 80, 27 (Meineke). Plutarque, *Moral.* 113 C. Dion Chrysostome, *Or.* 30, p. 337, 12 Dindorf (τοῦ χρεὼν ἐπιστάντος). Aristide, XXIV, 468 Dindorf (ἐκπλῆσαι τὸ χρεών). Elien, fr. 225, 24; 283, 3. Philo Bybl. ap. Eusèbe, *Praep. ev.* 2, 32 D. Cf. Schmid, II, 210; III, 226. — Sur l'emploi de ἐς pour εἰς, v. plus loin 372 D.

— καί μοι... ἵνα καὶ τοῦτο εὐσεβηθῇ. Remarquer, dans cette phrase, le déplacement de ἵνα : inversion peu fréquente, plutôt poétique, et qui paraît être un latinisme. Cf. Cicéron, *Divin.* I, 40 : *deus ut haberetur*. Kuhner-Gerth, II, 598. — A noter aussi l'emploi singulier du verbe εὐσεβεῖν au

passif, au sens de « être accompli pieusement », avec un sujet de chose et un complément au datif. Cet usage du datif, qui a été qualifié de « urindogermanisch » (DELBRUCK, *Syntakt. Forschungen* IV, 60. Cf. KUHNER-GERTH, I, 406 s.) est extrêment fréquent chez ELIEN et chez ARISTIDE (SCHMID, III, 57), chez PHILOSTRATE (SCHMID, IV, 59), et en général chez tous les Atticistes, qui ont remis en honneur cette construction poétique (SCHMID, IV, 611). — *Εὐσεβεῖν τινα* ne se rencontre pas dans la prose attique. Cependant, ce verbe est employé au passif par ANTIPHON 3, 11 : *εὐσεβοῖντ' ἂν ὑπὸ τῶν ἀπολυσάντων τοὺς ἀνοσίους.* KUHNER-GERTH I, 294).

— *ἀτυχεῖν* avec le nom de la personne au génitif (*μοῦ* est bien ici complément de *ἀτυχήσεις* et non de *παρακαλῶν*) n'est pas attique. On a ordinairement *πρός* et l'accusatif, ou *παρά* et le génitif.

364 D. *ταῖς Ἰωνίαις*, au datif, comme complément du verbe *ἰέναι* (*ὁδόν*). Faute très fréquente chez les auteurs de la décadence, qui emploient constamment la *στάσις* au lieu de la *κίνησις*, et inversement. On a quelques rares exemples du datif de mouvement chez les anciens poètes (HOMÈRE, HÉSIODE); on le trouve également dans une inscription de 284 av. J.-C. *(Corp. inscr. att.* II, 1, n° 314, 25). Il est d'nn emploi constant chez les auteurs et dans les inscriptions de l'ère chrétienne (SCHMID, I, 91. II, 42-43. III, 58. IV, 60. Cf. KUHNER-GERTH, I, 441 s.)

365 A. *τὰς ἁφάς.* « Le sens du toucher. » Pluriel étrange. Cf. *Thes.* 2639 C.

— *ῥωμαλέος.* Ce terme, qui sert à désigner la vigueur physique, appartient au vocabulaire médical. Il est employé par HÉRODOTE, et se rencontre fréquemment chez les auteurs de la décadence, ou chez des écrivains tardifs, comme GALIEN, ARISTIDE, ELIEN (SCHMID, II, 178. III, 173).

— *κροτήσεσι χειρῶν.* « En frappant les mains » (en signe de désespoir). Cf. le latin *complosis manibus*. On trouve chez les Attiques *κροτεῖν τὰς χεῖρας, τῷ χεῖρε* (cf. plus loin, 368 D, *κροτεῖσθαι* = être applaudi). Mais le substantif *κρότησις* est

extrêmement rare (Denys d'Hal.). Et l'emploi de ce terme abstrait au pluriel est étrange.

— *αὐχήματα, εὐλογίαι.* Pluriels non attiques, pour *ἔπαινοι, ἐγκώμια.*

365 B. *περιεσκεμμένως.* « Avec attention. » Apax et scolastique (Philon, Pollux, Palladius). Le participe parfait, *περιεσκεμμένως*, est employé par Dion Chrysostome et par Lucien (Schmid, I, 96, 241).

— *παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος.* « Alludit ad eorum sententiam qui statuerunt animos humanos de cœlo in corpora descendere, et quasi in exilium mitti, peractaque aetate, aut redire in cœlum omni functos officio, aut in alia migrare corpora, aut apud inferos scelerum dare paenas » (Note de J. Wolf). L'idée est orphique et pythagoricienne (Rohde, *Psyche*, à « Seelenwanderung ». Dieterich, *Nekyia*, 88), sinon chrétienne (comme le croyait Erasme, *Adag.*, à « Vita hominis peregrinatio ». Cf. plus loin). Quant au terme lui-même, il est d'un emploi très rare, et ne se trouve qne chez des auteurs tardifs : pour désigner cette idée de *peregrinatio, peregrinari,* « se trouver accidentellement dans un pays, y séjourner en qualité d'étranger », les Attiques emploient *toujours ἐπιδημία, ἐπιδημεῖν.* Les termes *παρεπιδημία, παρεπιδημεῖν, παρεπίδημος*, ne se rencontrent que chez Polybe (4, 4, 2, etc. Schweighauser : « praesentia in urbe in qua peregrinamur »), Plutarque (*Timol.* 38. *Eumen.* 1), Diodore de Sicile I, 83, Athénée 196 A, 538 C, 579 A, Elien *V. H.* 90, 29 (Hercher), pseudo-Hipparque Pythag. ap. Stobée, *Flor.* 108, 8 (*ἐν τῷ βίῳ οἱονεί τινα π. ποιησοῦνται*), et dans des inscriptions relativement récentes (Le Bas, *Inscr. gr.* 5, p. 61, n. 175, 48 : *ἐποίησεν τὴν π. πρέπουσαν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει*). Ces termes sont d'un usage fréquent aussi dans la Bible : *Genes.* 23, 4; *Psalm.* 39, 13; *Hebr.* 11, 13 (*ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς*); *1 Petr.* 1, 1 et 2, 11. V. à ce sujet Letronne, *Recherches sur l'Egypte*, 1823, p. 306 s.

— *δυσαποσπάστως ἔχειν.* « Etre difficilement arraché ». Cette expression, en dehors de l'*Axiochos*, ne se trouve que

dans Esope, *Fab.* 84, Diodore de Sicile 20, 51, Jamblique, *Vita Pyth.* 58, Jean Chrysostome, 7, 408 (*P. G.*, t. 57, 414 : Si Jean-Baptiste avait conseillé à ses disciples de se rallier au Christ comme meilleur que lui, il n'aurait pas eu raison de leur entêtement, οὐκ ἂν ἔπεισε δυσαποσπάστως ἔχοντας).

— εἶναι περί (accus.) en ce sens (« convenir à, être digne de »), n'est pas attique. Pour un emploi analogue de περί à l'époque tardive, v. Schmid, IV, 463, 3, d.

365 C. ὑπεκπνέω. « S'évaporer, s'évanouir peu à peu ». Apax. Ce composé ne se rencontre que dans la littérature chrétienne (*Thes.*).

— λεληθότως. « Secrètement ». Apax. Cf. Denys d'Hal. *Comp.* 165, 6. Lucien, *Am.* 411.

— περιαμύττον (τὸν νοῦν). Seul exemple de ce mot employé métaphoriquement, au sens de « déchirer, blesser ». Le verbe περιαμύττω se trouve une fois dans Galien, *Lex. Hippoc.* p. 542, mais au sens propre « scarifier tout autour » : περιξύσας, ἐν κύκλῳ περιαμύξας.

— ἄπυστος (Leçon d'H. Estienne, pour ἄγευστος. Cousin, XIII, 233) « Dont on n'entend pas parler ». Cf. Homère, *Od.* 1, 242 : οἴχετ' ἄπυστος. Pausanias 7, 15, 4. Emploi extrêmement rare en ce sens. — Apollinaire de Laodicée, *in Ps.* 58, 16 (*Thes.*) ne porte pas ἄπυστος, mais ἄπαστοι (*P. G.* 33, 1393).

— κνώδαλα. Seul exemple de ce mot pris au sens de « vers ».

365 D. παρὰ τὴν ἀνεπιστασίαν. « Par (ton) inattention ». Apax. et scolastique (*Anon. Vol. Hercul.* pt I, 46 B, 50 A. Theophyl. Bulgar. t. 3, 559 B.). Sur la construction de παρὰ avec l'accusatif au sens causal, construction qui paraît ne s'être généralisée qu'après Polybe, cf. Schmid, IV, 462 n.

— ἀνεπιλογίστως (cf. 365 B et D ἐπιλογίζομαι) « Sans réflexion ». Apax, et scolastique (l'adjectif se trouve chez Diogenianos, ap. Eusèbe, *P. G.* 3, 453).

365 E. ψυχή, ζῷον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ. « Ce qui nous constitue, c'est l'âme, animal immortel enfermé dans une prison mortelle. » Métaphore d'origine pythagoricienne et orphique. Cf. *Phédon* 62 B, *Schol.*, et Cicéron,

Cato major 73. Ce corps, dont la nature nous a affligés πρὸς κακοῦ (366 A), est, d'après les Orphiques, le résultat d'une punition. PLATON, *Crat.* 400 C (σῶμα = σῆμα). JAMBLIQUE, *V. Pyth.* 85. Cf. ROHDE, 453, n. 1. DIETERICH, 123.

366 A. σκῆνος. Ce mot, qui signifie primitivement « tente », est employé métaphoriquement, comme ici, au sens de « enveloppe corporelle » par les philosophes (PYTHAGORE, DÉMOCRITE) et par les médecins (HIPPOCRATE, 916 A). Il s'introduit dans la langue poétique à partir de NICANDRE. Il est fréquent chez ELIEN, *N. A.* 111, 11; 230, 14; 301, 8, Herch. et chez les écrivains ecclésiastiques : v. surtout S. PAUL, *2 Cor.* 5, 1, au sujet du désir de la vie éternelle, ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ. Ce sens métaphorique de σκῆνος, tel qu'on le trouve dans l'*Ax.*, a été vulgarisé au Ier siècle av. J.-Ch. par les Néo-pythagoriciens, OCELLUS, TIMÉE DE LOCRES (100 A, 101 C et E). Cf. SCHMID, III, 254. HERWERDEN, 744.

— πρὸς κακοῦ. « Pour notre mal ». Construction extrêmement fréquente chez les auteurs tardifs, PHILODÈME, GALIEN, CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Thes.* 1834 C. BRINKMANN, 452 n. 5.

— τὰ ἥδοντα. « Les plaisirs ». Le verbe ἥδω ne se rencontre à l'actif que chez les auteurs de l'époque romaine : MUSONIUS ap. STOBÉE, *Flor.* 18, 38; ELIEN, *N. A.* 10, 48. 266, 16 Hercher; PHILOSTRATE (SCHMID, IV, 301); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 85, 205 (Potter); SYNESIUS, *Epist.* 154. — L'histoire de ce mot est très curieuse. D'après POLLUX III, 98, les Ioniens, et particulièrement ANACRÉON, employaient ἥδω à l'actif. Le « jargon philosophique tardif », sans l'emprunter, semble-t-il, à la poésie ionienne, reprit ce terme et le mit en honneur, comme pendant du verbe λυπέω, afin d'avoir deux verbes correspondant aux deux substantifs ἡδονή et λυπή. Il est employé avec prédilection comme ornement de style poétique (γλυκύτης) par ELIEN, par PHILOSTRATE, et par tous leurs imitateurs, ALCIPHRON, ACHILLE TATIOS, HÉLIODORE (SCHMID, III, 200, d'après ROHDE, *Der Griechische Roman*, 1876, p. 462, n. 1).

— ἀμυχιαῖος. « Superficiel ». Apax. Le verbe ἀμύττω,

« égratigner », est poétique *(Iliade*, Hérodote, puis Plutarque et Dion Chrysostome. Schmid, I, 148).

— *εἰς πλείους ὀδύνας ἀνακεκραμένα.* (Leçon des mss A et Y, corrigée par Stobée et par certains éditeurs en : *πλείοσιν ὀδύναις.*) Cette tournure incorrecte et bizarre est ainsi expliquée dans le *Thesaurus*, s. v. *ἀνακεράννυμι*, 401 D : « Pluribus permixta doloribus, quibus alioqui plus dolorum et malorum admixtum est quam voluptatum. »

— *τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα.* « L'âme regrette l'éther céleste, de même nature qu'elle. » *Σύμφυλος*, en ce sens (« qui a de l'affinité avec ») se trouve fréquemment dans Plutarque. — Quant à l'affinité de l'âme avec l'éther céleste, élément de l'esprit, séjour des dieux, assimilé à Zeus lui-même, qui doit recevoir l'âme tandis que le corps est rendu à la terre, c'est une idée d'origine très probablement orphique et pythagoricienne, qui paraît avoir été familière dès le ve siècle aux philosophes et aux poètes, mais qui n'a rien de spécifiquement platonicien (bien qu'on en discerne des traces dans les mythes platoniciens. *Rép.* X, 616 B-C). On la trouve exprimée notamment chez Epicharme (ap. Plutarque, *Consol. ad Apoll.* 110 A), chez Euripide *(Hel.* 1015 : *γνώμην... ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών. Suppl.* 533. *Fr.* 487, 877, 941, 971), et dans l'épitaphe des morts de Potidée, après 431 av. J.-C. *(C. I. A.* 1, 442) : *αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο* (V. à ce sujet Rohde, *Psyche*[1] 551, 675 et n. 2. Dieterich, *Nekyia* 102-107. H. Alline, *Le paradis orphique*, *Xenia* 1912, p. 102). Toutefois, la croyance exprimée ici (cf. 370 A), que les âmes libérées du corps s'élancent *εἰς τὸ ὅμοιον αἰθέρα* n'a été vulgarisée que par les Stoïciens (Ils faisaient de l'éther le séjour des âmes. Posidonius ap. Sextus, *adv. phys.* 1, 73. Cicéron, *Tusc.* 1, 42. Tertullien, *an.* 54. Marc-Aurèle 4, 21. Cf. Rohde, 610 n. 1.) Cette croyance était extrêmement répandue à l'époque alexandrine et romaine, comme le prouve un nombre considérable d'inscriptions funéraires *(Anthol. palat.*, et *Epigr. graec. ex lapid. collecta* ed. Kaibel, citées par Rohde, 673).

— *ὀριγνῶμαι* (gén.) « Se pencher pour saisir » (Euripide.

Théocrite). Un des nombreux emprunts de ce dialogue au vocabulaire poétique. Remarquer aussi dans ce passage la « soif » de la vie supérieure et des chœurs divins. Cf. *I. G. S. I.* éd. Kaibel, 638 (inscr. orphique).

366 B. πληθύς. « Foule. » Terme poétique. N'est employé en prose qu'à partir de Plutarque et de Lucien.

— τοσοῦτον ἀποδέω τῶν περιττῶν. « Tellement je suis éloigné des idées extraordinaires (que tu me prêtes). » Emploi détourné et tardif : 1° de τοσοῦτον (cf. 372 B) pour τοσόσδε (Brinkmann, 452); — 2° du verbe ἀποδέω avec le génitif (cf. Kuhner-Gerth I, 399 s.), au sens de « être éloigné de » (cf. 372 B) ou « être inférieur à, avoir besoin de » (cf. 369 D. Lucien. Denys d'Hal.); — 3° de περιττός (cf. 365 C) au sens de *superbus*, semble-t-il (Couvreur). Terme poétique (Sophocle, *Œ. R.* 841), d'après Schmid (III, 214), qui le signale chez Elien.

366 C. ταῦτα δὲ, ἃ λέγω. « Les choses que je vais dire. » Noter cet emploi de οὗτος, pour désigner (selon toute vraisemblance) ce qui va suivre, et sans la nuance que revêt chez les Attiques cette forme, d'ailleurs très rare. Kuhner-Gerth, I, 646. Les auteurs tardifs, comme Philon, emploient indifféremment ὅδε et οὗτος. Schmid, IV, 67, d'après Cohn, *Bresl. Philol. Abhandl.* IV, p. liv.

— ἀπηχήματα. « Echos. » Apax. On trouve ἀπήχησις chez Galien, ἀπηχής chez Aristide, Lucien, Elien.

— τὸ ὁίμοιρον n'est employé qu'ici et dans Plutarque (*C. Grac.* 17) comme nom de monnaie.

— θανατᾷ μου ἡ ψυχή. « Mon âme désire la mort. » Mot du *Phédon* 64 B, très rare, mais employé fréquemment à l'époque tardive (Pausanias. Lucien : θανατιάω. Aristide. Philostrate. Cf. Schmid, I, 384; II, 173; IV, 251).

366 D. περιψυγμόν. « Froid. » Seul exemple de ce mot. Περιψύχω, περίψυξις sont des termes de la langue d'Hippocrate, adoptés par Théophraste et Plutarque.

— κλαυθμυρίζομαι. « Pleurer. » Hippocrate, *Progn.* 46. En parlant des enfants, comme ici : Ménandre, Alex. Aphrod. *1 Probl.* 121. Diod. Sic. 4, 20. Plutarque, *Mor.* 149 D.

— δυσαρέστησις. « Mécontentement. » Seul emploi ici et dans POLYBE, chez qui ce mot se trouve fréquemment (SCHWEIG. 170).

366 E. κριτικός. Si l'on croit le commentateur byzantin EUSTATHE, κριτικοί dans STRABON (Kramer 394. Meineke VIII, 10, p. 557) désigne « qui ad grammatica praecepta examinantes poemata censores eorum sunt ». Et Eustathe définit les κριτικοί : τοὺς ἀκριβεστέρους γραμματικούς (*Thes.* 1981 B). Κριτικός ici ne saurait avoir ce sens : il doit désigner le grammairien professeur de lettres (*Thes.* 1984 A-B). On trouve le « critique » rapproché du « grammairien », ou assimilé à lui, dans un passage de GALIEN, I, p. 48 : εἰ δύναταί τις εἶναι γραμματικὸς καὶ κριτικός. SCHWEIGHAUSER signale aussi un emploi du terme κριτικός en ce sens chez POLYBE 32, 4, 5. En tous cas, cet usage est extrêmement rare : et le sens que donne l'*Axiochos* à ce terme est tout à fait inconnu des Attiques. Il est, au contraire, extrêmement fréquent à l'époque tardive. Nous savons qu'ARISTIDE (*Or.* XII, 136 Dindorf) eut pour maître de grammaire Alexandre de Kotyœa, qui, semble-t-il (ROHDE, *Griech. Roman* 293 n. 3), ne se dénommait pas σοφιστής, ni même γραμματικός, mais κριτικός, ce qui, d'après DION CHRYSOSTOME (*Or.* 53, p. 163, 14 Dindorf), était le plus ancien nom, et celui que Cratès tenait pour le plus relevé (ap. SEXTUS, p. 616, 30 Bekker). Mais le témoignage de Dion, au point de vue historique, est sujet à caution ; car cet auteur est nourri des cyniques : or l'emploi de κριτικός pour désigner le grammairien est une des particularités distinctives de la terminologie cynico-stoïcienne, et il se retrouve très fréquemment chez ELIEN et chez PHILOSTRATE, qui ont emprunté ce terme au vocabulaire stoïcien. Cf. à ce sujet USENER, *Dionys. Halic. libror. de imitatione rel.* 1889, p. 133 n. 1. SCHMID, II, 8 n. 17 ; III, 5 ; IV, 363.

367 A. ῥόδητρον. « Epouvantail. » HIPPOCRATE 303, 16. LUCIEN. *Septante* et *N. T.* (LUC 21, 11).

367 B. δυσαλθές. « Difficile à guérir. » Mot de la langue d'HIPPOCRATE.

— ὀβολοστάτις. « Usurière. » Féminin inusité. On trouve le masculin dans ARISTOPHANE, ANTIPHANE, et dans la seconde sophistique, qui l'a emprunté au langage de la comédie (SCHMID, IV, 318).

— παραρθρέω. « Disloquer. » Seul exemple de ce verbe employé transitivement. On le trouve comme intransitif dans HIPPOCRATE, *Art.* 794. Παράρθρημα (GALIEN), παράρθρησις (PLUTARQUE) désignent, dans la langue médicale, une légère luxation.

— ἀπακμάζω. « Décliner. » Apax. Le terme ἀπακμή se trouve seulement dans LONGIN. Noter le grand nombre de composés formés à l'aide du préfixe ἀπο dans le vocabulaire cynico-stoïcien. BONHÖFFER, *Eth. des Stoik. Epikt.*, Index 251 s.

367 C. μεταλλάττω (cf. 369 B). « Passer de vie à trépas. » Ce verbe est employé absolument par POLYBE, au même sens qu'ici. V. aussi LE BAS, *Voy. arch.* III, 1599, 1601, 1604, 1605, 1607 (SCHMID, IV, 719 n.). Les Attiques, pour désigner la même idée, écrivent : μ. τὸν βίον (ISOCRATE 119 B. LYCURGUE, *adv. Leocr.* 50. Et al. SCHMID, III, 244) Cf. PLUTARQUE *Mor.* 101 F, et dans ELIEN, *N. A.* 159, 32 la construction étrange : ἑαυτὸν τοῦ ζῆν ἀπήλλαξε (autre euphémisme pour désigner la mort).

367 D. στόμασι θειοτέροις. « De leurs bouches divines. » Comparatif employé au lieu du superlatif (ou du positif), selon un usage de la grécité tardive. SCHMID, I, 238 ; III, 62 ; IV, 62, 614. — Cf. plus loin 369 B : ἀθλιώτερος μακρῷ.

— θεσπιῳδέω. Au sens de « prophétiser, faire une prédiction » : terme poétique (ESCHYLE, EURIPIDE, ARISTOPHANE), repris par LUCIEN. POSIDONIUS (ap. ATHÉNÉE, 213 B) l'emploie avec un complément, comme l'auteur de l'*Axiochos*. Ici, ce verbe est pris dans un sens un peu détourné : « Chanter sous l'influence d'une inspiration divine. »

368 B. ἀγρυπνία. « Veille. » Mot de la langue d'HIPPOCRATE, généralement employé par les Attiques au sens de « insomnie ».

— τὸν πλωτικὸν καταλεξώμεθα..., μήτε ἐν τοῖς τεθνηκόσιν ὄντα μήτε ἐν τοῖς βιοῦσιν. « Considérons le marin, qui n'est ni parmi les morts, ni parmi les vivants. » Cette tournure, bizarre et incorrecte, constitue un véritable solécisme au dire de COUVREUR (*l. c.* 76), — « et le dernier mot lui-même, ajoute-t-il, ne peut être qu'un participe présent, l'aoriste n'ayant que faire ici. » — Chez les écrivains attiques, le verbe καταλέγω se construit généralement avec une proposition infinitive (ou l'accusatif sans verbe, PLATON, *Lois* 742 E), avec εἰς et l'acc. (SCHMID, IV, 361), ou avec le génitif (KUHNER-GERTH, I, 375).

— ἀμφίβιος. Mot de la *Batrachomyomachie*, repris par PLUTARQUE.

— φλεγμονῆς δίκην. « A la manière d'un accès de fièvre. » Terme médical, de la langue d'HIPPOCRATE, fréquemment employé par PLUTARQUE, au propre et au figuré; se trouve aussi chez LUCIEN (SCHMID, I, 302).

368 D. σφυγματώδης. « Agité de pulsations. » Mot de la langue d'HIPPOCRATE, qu'on trouve employé substantivement par PLUTARQUE.

— ἀπότευξις. « Echec. » PLUTARQUE.

— ποππύζω. « Siffler, ou faire claquer la langue. » Terme de la langue des comiques, comme en affectionnent les Cyniques et la seconde sophistique (cf. SCHMID , IV, 670). — Le sens de ce mot, ici, n'est pas clair : d'après l'ensemble du passage, où sont rapprochés des termes en contraste, on est tenté de le traduire par « hué », bien que π. soit plus généralement pris avec une nuance favorable (flatter un cheval).

— συρίττω. « Siffler. » Forme attique pour συρίζω. Voir à ce sujet une longue note de SCHMID, II, 83, au mot ἁρμόττει. Au ve s., en Attique, dans le langage parlé on prononce ττ; les inscriptions du IVe s. portent ττ; dans la littérature ττ prévaut avec ARISTOPHANE, tandis que THUCYDIDE et les tragiques usent des formes en σσ ou ζ employées par HOMÈRE. Les hellénistiques emploient de préférence ττ (POLYBE, STRABON. PLUTARQUE emploie les deux formes, comme ELIEN,

ARISTIDE, PHILOSTRATE), bien que dans la langue parlée, au commencement de l'ère chrétienne, on prononçât σσ ou ζ (forme usitée dans le *N. T.*)

— οἱ περὶ Θηραμένην = Θηραμένης (cf. 371 E : τοὺς περὶ Ἡρακλέα, pour Ἡρακλῆς). La tournure avec περί, en ce sens, n'est pas attique. On ne la rencontre qu'à partir de POLYBE, dans la κοινή de l'époque alexandrine tardive et de l'époque romaine. Cette périphrase est particulièrement affectionnée de LUCIEN, de PHILOSTRATE, et, en général, des sophistes et des grammairiens hellénistiques, qui considèrent comme tout à fait attique d'écrire τὰ περὶ τὸν λόγον au lieu de ὁ λόγος, surtout lorsqu'il s'agit de noms propres. SCHMID, IV, 463, 629.

369 A. ἐξ ἀπόπτου. « De loin. » Expression poétique, employée par SOPHOCLE, *Philoct.* 467, et reprise par ELIEN, *N. A.* 184, 10.

— ἀψίκορος. « Prompt au dégoût. » Terme de la langue de POLYBE, de PLUTARQUE et de LUCIEN.

— ὠμός. Proprement « cru, non mûr » ; ici « non éduqué, non civilisé, grossier ». Poétique, *Odyssée*, HÉSIODE, Atticistes (SCHMID, IV, 337).

— βάσκανος. « Qui regarde d'un mauvais œil, envieux », d'où « calomniateur. » Terme de la langue des comiques, employé par DÉMOSTHÈNE, extrêmement fréquent chez PLUTARQUE, LUCIEN, ARISTIDE, PHILOSTRATE.

— ὡς ἄν, avec le participe, au lieu de ἅτε, ne se rencontre qu'à partir de POLYBE (BRINKMANN, 452, n. 4).

— συνερανίζω. « Rassembler » (m. à m. « de l'argent »). Se trouve aussi dans PLUTARQUE.

369 B. φλύαρος. « Qui dit des niaiseries, bavard. » Dans cette acception, et pris adjectivement, φ. est très rare. SCHMID le signale dans LUCIEN (I, 302). On le trouve dans les *Septante* et dans le *N. T.* : *4 Macc.* 5, 10. *1 Tim.* 5, 13.

— προσεταιρίζομαι (dat.) « Se faire le compagnon, se vouer aux intérêts de. » Verbe employé transitivement par HÉRODOTE et par LUCIEN. Seul exemple ici de son emploi comme neutre.

— ἀπευκταῖος. « Détestable, à éviter. » Pour ἀπευκτός : ne se trouve que dans PLUTARQUE, *Mor.* 289 B.

369 D. λεσχηνεία. « Conversation (au sens péjoratif), bavardage. » Apax. On trouve λέσχημα chez HIPPOCRATE.

— ἀρτικροτεῖν (Winckelmann). « Faire résonner justement (d'autres paroles). » D'après HESYCHIUS, ce terme serait synonyme de συμφωνεῖν (MÉNANDRE, fr. 330 Mein.). Il est employé comme συγκροτεῖν, mot affectionné de la langue tardive, et qu'on trouve chez IRÉNÉE et chez LONGIN précisément au même sens que dans ce passage de l'*Axiochos* (BRINKMANN, 447).

— ὁμοχροία. « Surface de la peau. » HIPPOCRATE.

— πομπή. « Pompe du style. » Apax, en ce sens, avec un cas d'HÉRODIEN l'historien (IIe s. après J.-C.) I, 10, 11. Peut-être faut-il voir là un latinisme. Cf. CICÉRON, *Off.* I, 36, 7 : *quandam in dicendo speciem atque pompam.*

— ἀγλαϊσμός. « Eclat, parure du style. » Apax. On trouve le terme ἀγλάϊσμα en poésie, et dans la prose tardive (ACHILLE TATIOS), de même que le verbe ἀγλαίζω (SCHMID, III, 178 ; IV, 674).

370 A. συνυποτίθεμαι. « Supposer en même temps, placer dans le même sujet » (sensibilité et insensibilité). Ce double composé est un apax. On le trouve dans PLUTARQUE *Cato min.* 66, mais pris dans un autre sens.

— πτύρω (au pass. avec l'acc.) « Etre effrayé de. » Pas d'autre exemple de cet usage. Le mot se trouve dans HIPPOCRATE, PLUTARQUE, DIODORE DE SICILE et chez les scolastiques.

— δειματόω (au pass. avec l'infin.). « Etre effrayé de, redouter. » Terme poétique (tragiques, HÉRODOTE) usité dans la prose tardive (PHILON, LUCIEN, ELIEN. Cf. SCHMID, III, 190).

370 B. μεγεθουργία. « Accomplissement de grandes choses. » Apax. Mot composé de deux substantifs, suivant un usage fréquent chez les écrivains tardifs. Cf. SCHMID, IV, 685 s.

370 C. ἐξαίσιος. « Excessif. » Terme poétique, adopté par la prose philosophique et médicale au IVe s., et fréquent

dans les écrits tardifs, du moins dans ceux qui relèvent de l'ἀφέλεια. Cf. SCHMID, II, 105, sur l'emploi de ce mot chez ARISTIDE.

— εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ. « S'il n'y avait réellement en l'âme comme un souffle divin. » Le terme πνεῦμα, inconnu de Platon dans ce sens, est celui dont se sert couramment EPICHARME pour désigner l'âme (ROHDE, *Pyché*[1] 550 n. 2). Il le tenait très probablement de XÉNOPHANE, dont il connaissait les écrits (ARISTOTE, *Méta.* 1010 a 6), et qui, d'après DIOGÈNE LAERCE IX, 19, fut le premier à désigner l'âme de la sorte : πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχὴ πνεῦμα. Ce terme, qui paraît avoir une origine médicale ([HIPPOCRATE] περὶ φυσῶν I, 571 Kühn), exprima sans doute à l'origine l'identité de nature de l'âme avec l'air. Mais ce sont les Stoïciens qui ont surtout contribué à vulgariser cette notion et ce terme, d'un usage courant à l'époque tardive (CHRYSIPPE ap. PLUTARQUE *Stoic. rep.* 1052 F. POSIDONIUS ap. DIOG. L. VII, 157. GALIEN IV, 783. Cf. *Epigram.* éd. Kaibel, 250, 6; 613, 6 : Ier-IIe siècles ap. J.-C. PLUTARQUE, *De exsil.* 605 A. DION CASSIUS 63, 13), avec cette croyance que l'âme humaine est une émanation divine. BONHÖFFER, *Epikt. u die Stoa* 76 s. ZELLER, III, 1[3], 200 n. 2. ROHDE, 603-611. *Thes.* à πνεῦμα, 1254 D. — Dans le Nouveau Testament, laissant de côté les acceptions spéciales du mot (πνεῦμα ἅγιον : l'Esprit saint. MT. 3, 11. *Act.* 2, 4. πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου : esprit impur. LUC 4, 33; etc.), nous voyons que PAUL emploie le terme πνεῦμα pour désigner l'esprit, par opposition à la chair (*Gal.* 5, 16) ou au corps (*Rom.* 8, 10), et plus particulièrement l'action surélevante de Dieu sur la partie la plus haute de l'âme, où se manifeste la vie divine. A la fin de la *1re Epître aux Thessaloniciens* (où se trouve également, 5, 19, le précepte : n'éteignez pas l'esprit, τὸ π. μὴ σβέννυτε, où π. a un sens très fréquent chez lui, cf. *Gal.* 5, 16), PAUL recommande de garder intacts jusqu'à l'avènement du Christ l'esprit (πνεῦμα), l'âme (ψυχή) et le corps (σῶμα). Avec plus de précision encore, dans le passage de la *1re aux Corinthiens* qui est relatif à la résur-

rection, il distingue le πνευματικόν du ψυχικόν. *1 Cor.* 15, 44 : σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. « Le premier homme Adam a été fait âme vivante (εἰς ψυχὴν ζῶσαν), le dernier Adam a été fait esprit vivifiant (εἰς π. ζωοποιοῦν). Le psychique [a été fait] d'abord, et ensuite le pneumatique. Le premier homme [vient] de la terre, le second homme du ciel. » Ce texte montre clairement en quel sens Paul, tout à la fois sémite et grec, a précisé et modifié des notions et des termes d'origine grecque, ce semble, mais de modification à coup sûr, chez lui, judéo-chrétienne.

370 D. ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζόμενος. « Jouissant d'une paix tranquille. » Ἀσάλευτος est un terme poétique, employé par Euripide, *Bacc.* 389, mais qui n'appartient pas à la prose attique. Il a été visiblement emprunté à la poésie attique par Plutarque et par la seconde sophistique. Plutarque en fait un usage extrêmement fréquent: c'est un des nombreux mots qu'il a fait revivre littérairement, car ἀ. ne se trouve pas dans le *N. T.*, tandis qu'on le rencontre maintes fois dans les auteurs postérieurs à Plutarque : Polémon de Laodicée, 14, 1; Dion Chrysostome, II, 263, 19; Sextus Empiricus, 296, 35 ; *Anthologie palatine* et inscriptions tardives. Cf. Schmid, I, 52, 149; IV, 636, d'après Le Bas, *Voy. arch.* III. 628, 50. — Ἡσυχία est un terme attique très en faveur auprès des atticistes (Schmid, I, 123, 268; II, 117; III, 130; IV, 180). — Quant à εὐδιάζομαι (« tranquillitate, serenitate frui »), c'est un apax. On ne le rencontre que dans Grégoire de Nysse (*P. G.*, t. 44, 816 D), en parlant de la mer. Εὐδία est un terme poétique usité par Pindare, Eschyle, Xénophon, Platon, le *N. T.*, Lucien, Philostrate (Schmid, IV, 299). Εὔδιος est un terme orphique et tardif. On trouve εὐδιάω dans Apollonios de Rhodes, *Arg.* 2, 371 et 903.

— θέατρον. Ce terme se trouve employé métonymiquement, pour désigner « les auditeurs » chez quelques auteurs attiques et chez Polybe (Schweig.). Mais, pris comme ici au sens figuré de « spectacle : se donner en spectacle », θ. est une expression tardive, « on peut même dire chrétienne ».

(Couvreur, *l. c.*, 76). Elle ne se rencontre guère que dans la littérature chrétienne. Paul, *1 Cor.* 4, 9 : *θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις.* Le verbe *θεατρίζεσθαι*, les dérivés *θεατρικός*, *-κῶς*, *θέατρισμα*, se trouvent, en ce sens ou dans un sens voisin, chez Plutarque, dans l'*Epître aux Hébreux* 10, 33, dans Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze (*Thes*).

— *ἀμφιθαλής*. Terme poétique. N'a qu'ici le sens abstrait de « complet, parfait » (appliqué à la vérité). 'A., chez les classiques, n'a que deux significations : 1° « entouré de ses parents » (*Iliade*, Platon) ; 2° « florissant » (Euripide) ou « abondant » (Eschyle, *Agam.* 1145 : *ἀ. κακοῖς*). On le trouve chez Aristide, LI, 580 Dind., dans l'expression *ἀ. ῥέμβος*, appliquée à un sophiste (Schmid, II, 189).

370 D. *περιέστακας*. « Tu m'as amené à l'opinion contraire. » Emploi fréquent de ce parfait transitif chez les auteurs de l'époque romaine et dans les *Septante* (Brinkmann, 453 n.).

370 E. *μετεωρολογῶ*. « (Il me semble que) je parcours les sphères. » Apax et Lucien *Nec.* 21. — Welcker, *Kl. Schrift.* II, 516 et n. 307, rapproche cette expression de la belle parabase des *Oiseaux* d'Aristophane (688 s. *προσέχετε τὸν νοῦν τοῖς ἀθανάτοις ἡμῖν τοῖς αἰὲν ἐοῦσι, | τοῖς αἰθερίοις... | ἵν' ἀκούσαντες πάντα παρ' ἡμῶν ὀρθῶς περὶ τῶν μετεώρων*, etc. avec mention de Prodicos. Cf. 818 : *τῶν μετεώρων χωρίων*). Cette expression doit également être rapprochée de la doctrine stoïcienne d'après laquelle les âmes, après la mort, deviennent *σφαιροειδεῖς*, *μετέωρα*. Chrysippe, ap. Eustathe, *Il.* 1288, 10. — *Μετεωρολόγημα* se trouve dans Epicure (Usener, 172, 1) ; *μετεωροπολέω* (Platon), *-πορέω*, sont des termes affectionnés de Philon, des Atticistes et des écrivains de la basse époque (Schmid, IV, 652. Brinkmann, 454).

— *ἔκ τε τῆς ἀσθενείας ἐμαυτὸν συνείλεγμαι καὶ γέγονα καινός*. « Je me suis dépouillé de ma faiblesse et suis devenu [un homme] nouveau. » Ce sens de *καινός* (qui paraît préférable au sens de « extraordinaire », qu'on trouve dans Platon et aussi à la basse époque) est inconnu des Grecs. Plutarque,

Cato maj. 1, emploie cette expression, mais pour désigner socialement un *homo novus*. Καινοποιέω est très fréquemment employé par Polybe, au sens de « faire du nouveau, renouveler. » Mais c'est *seulement* dans le *N. T.* qu'on trouve le terme καινός pris dans l'acception que lui donne l'*Axiochos*, bien que l'idée même du « renouvellement intérieur » (par les purifications) soit une idée familière à l'orphisme et aux mystères. — Sur la καινότης cf. S. Paul, *Rom.* 7, 6 : ἐν καινότητι πνεύματος; *Rom.* 6, 4 : — ζωῆς, en connexion avec *Hebr.* 6, 4, où φωτίζειν signifie « baptiser », d'après une métaphore empruntée aux mystères. Sur καινός, v. *2 Cor.* 5, 17 : verset remarquable où se trouve γέγονε καινά. « Quiconque est dans le Christ est une nouvelle créature, καινὴ κτίσις, les choses anciennes sont passées, et tout est devenu nouveau » (cf. *Gal.* 6, 16). Il s'agit bien, dans tous ces passages, d'une nouveauté *interne*, ce qui explique *Eph.* 2, 15.

371 B. οἱ ὑπένερθεν. « Les [dieux] des enfers. » Terme poétique, qu'on ne trouve que dans Homère, Aristophane, Apollonios de Rhodes, Lucien (Schmid I, 349).

— κλεῖθρον. « Fermeture. » Terme poétique (Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane : κλῆθρον), qu'on trouve dans Hippocrate, et dans des inscriptions (*C. I. A.* 2, 807 B 121 : κλεῖθρον. V. 330 av. J.-C.).

371 C. ὅσοις... δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν. « Ceux qu'un bon démon a inspirés. » On ne cite pas d'autre exemple d'un semblable emploi du verbe ἐπιπνέω (poétique et orphique). Ce terme se trouve dans un sens analogue, mais pris absolument, chez Polybe 11, 19, 5 : λαμπρᾶς τύχης ἐπιπνεούσης (*adspirante fortuna*. Schweig.) — Quant à l'expression δαίμων ἀγαθός, elle est tardive et, en tous cas, très postérieure à Platon (Heinze, *Xenocrates*, « Dämonenlehre », p. 78-123, p. 144). Le terme δαίμων servit d'abord à désigner la puissance divine (Homère, Héraclite), ou le destin (Tragiques); Hésiode appelle « démons » les hommes de l'âge d'or, dont les âmes ont été contraintes par Zeus à revenir sur la terre et à vivre auprès des hommes; plus tard,

on considéra les démons comme des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, et on les identifia même avec l'âme humaine, avec le principe spirituel qui réside παρ' ἑκάστῳ (conception familière à PLATON, qui paraît remonter plus haut, à PINDARE peut-être, et qui fut vulgarisée par les Stoïciens. ROHDE, 606 n. 3). Mais c'est plus tard seulement, et par extension, qu'on prit le terme δαίμων en *bonne* ou en *mauvaise* part, pour désigner les génies tutélaires ou funestes attachés à un homme, à une demeure, à une cité, et personnifiant en quelque sorte son destin (cf cependant chez PINDARE, *Ol.* 13, 105, l'expression étrange et peu claire : εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἕρποι). D'après PLUTARQUE (*Def. orac.* 12 et s. Textes réunis par HEINZE, p. 166 s.), XÉNOCRATE aurait déjà fait la distinction des bons et des mauvais démons : mais il est difficile de discerner dans ces textes ce qui appartient en propre à Xénocrate et ce qu'y a ajouté Plutarque. En fait, les expressions δαίμων ἀγαθός, κακὸς δαίμων, ne se rencontrent qu'à une époque tardive : DIODORE DE SICILE, 4, 51 (I. 368, 21 Bekker) : παρεῖναι αὐτὴν ἐξ Ὑπερβορέων ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι τῇ πόλει. PLUTARQUE, *Cés.* 69 : δαίμων κακός (au commencement du chapitre, δ. est employé dans un autre sens : ὁ μέγας αὐτοῦ δ.) ; *Brut.* 36 ; *De se ips. laud.* 11, 542 E. PAUSANIAS 9, 34, 4, et les *Hymnes orphiques*, 72 et 73, mentionnent un ἀ. δ. à côté d'une τύχη ἀγαθή (DIETERICK, 90), Le Ps.-CALLISTHÈNE, 1, 32, nons apprend qu'à Alexandrie on sacrifiait τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι. Enfin, l'expression δαιμόνων ἀγαθῶν (plus rarement au singulier) se trouve dans un grand nombre d'inscriptions funéraires, pour la plupart de l'époque alexandrine tardive ou de l'époque romaine (citées par ROHDE, 233 n., 701, qui affirme sans preuve que l'expression ἀ. δ. est souvent mentionnée par les écrivains attiques ; on la trouve dans ARISTOPHANE, mais sans nulle référence à la distinction des bons et des mauvais démons, et dans un sens très particulier). — L'expression « bon démon » paraît se rattacher à l'époque où la démonologie grecque se mêla à la croyance juive aux « anges », chez PHILON (HEINZE 112, DIETERICH 60).

— Tout le mythe qui suit mérite une étude spéciale. Bornons-nous à signaler ici, au point de vue de la langue, l'abondance extraordinaire des termes poétiques et des expressions empruntées aux mystères ou à l'orphisme :

1° Termes poétiques : *βρύειν, πηγαὶ ὑδάτων καθαρῶν, παντοῖοι λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, μουσικὰ ἀκούσματα, συμπόσια εὐμελῆ, εὔκρατος ἀὴρ ἀπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος*. Tout ce passage, manifestement inspiré des poètes et de Pindare (cf. Rohde, 502), et dans lequel on discerne des restes du mètre dactylique logaédique (Dieterich, 121), est très étroitement apparenté, pour l'expression même, à un grand nombre de descriptions, d'épigrammes et d'épitaphes d'une époque tardive (Dieterich, 72 s., 79, 86), et en particulier à un fragment de Plutarque, *De an.* 6, 2 (cf. Stobée *Flor.* 120, 28. Foucart, *Mém. Acad. Insc. B.-Let.*, t. 35, 2e pt. 1893, p. 56).

2° Termes empruntés au mystère : *μυεῖν* (Rohde, 264 n. 2); la *προεδρία* réservée aux *μεμυημένοι* (cf. Diog. Laert. 6, 39. Rohde, 288 n. 1) ; la distinction, tardive, du *χῶρος εὐσεβῶν* et du *χῶρος ἀσεβῶν* (Rohde, 672, d'après les inscriptions. Dieterich, 63 s.), expressions qui impliquent la notion de pureté morale à côté de la notion, plus ancienne, de pureté rituelle ; *τὰς ὁσίους ἁγιστείας συντελεῖν* (Rohde, 265) : l'expression *ἀτελεῖς*, appliquée par une sorte de jeu de mot aux *ὑδρεῖαι* des Danaïdes (Rohde, 292. 420. J. E. Harrison, *Proleg.* 616).

371 D. *αὐτοχορήγητος*. « Offert spontanément comme une contribution de chorège. » Apax.

— *γεννήτης τῶν θεῶν*. « Allié des dieux, reçu dans la famille des dieux ». Seul exemple du mot *γεννήτης* (de *γέννα*. Pollux, 8, 111), pris en ce sens. Cette expression doit être évidemment expliquée par le rapport qu'établit la croyance orphique entre l'*initiation* et l'*adoption* : l'âme qui a été initiée aux mystères est adoptée par la *γέννα* des dieux et « enfantée à nouveau », suivant la formule d'une inscription orphique (*I. G. S. I.*, éd. Kaibel 641, 1. Cf. Rohde, 511 n. Harrison, 593. H. Alline, 100).

372 A. περιλιχμάομαι. « Léché tout autour. » Terme poétique (ARATUS, THÉOCRITE), qu'on trouve chez PLUTARQUE, LUCIEN, ELIEN (SCHMID, I, 342 ; III, 214 ; IV, 324).

— κάτω ἢ ἄνω. Distinction familière aux Stoïciens qui prétendent que les âmes, par nature, ne peuvent aller que dons les régions supérieures. SEXTUS, *adv. phys.* 1, 71. BONHOFFER, *Epikt.* 56 s.

372 B. ἔρωτα ἔχω. Emploi périphrastique de ἔχω, qui est caractéristique de la grécité tardive (SCHMID, II, 115. MULLACH, *Gram. der. gr. Vulgarspr.* p. 45).

— περιφρονέω. « Mépriser » (avec le complément au génitif). Cf. PLUTARQUE, *Mor.* 762 E., S. PAUL, *Tit.* 2. Mot défini subtilement par les Stoïciens (*Thes.* 976 A).

— ἐς pour εἰς. Ionisme, affectionné des Atticistes, d'ELIEN (SCHMID, III, 17), de PHILOSTRATE (IV, 12), introduit pour la première fois par eux comme atticisme (IV, 579), ne se trouve pas dans la κοινή, sauf chez les poètes et chez THUCYDIDE.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer, au moins provisoirement, de cet examen de la langue de l'*Axiochos?* — Ce dialogue abonde en expressions, en formules et en constructions étranges, peu grecques, et, pour la plupart, de date tardive. On rencontre sans doute dans certains écrivains de la fin du IVe siècle, et notamment dans Aristote, des tournures et des termes auxquels les classiques ne sont pas accoutumés : mais il n'est pas vraisemblable qu'un ouvrage du IVe siècle en puisse contenir une quantité pareille. Quelle que soit notre ignorance touchant le parler attique au IVe siècle, on ne saurait attribuer à un Athénien de cette époque un texte écrit dans une langue aussi bizarre, aussi chargée d'impropriétés et de néologismes, et dont le vocabulaire aussi bien que la syntaxe portent la marque d'un âge très postérieur à l'âge classique.

Ce qui frappe par-dessus tout dans la langue de ce dialogue, c'en est le manque de spontanéité ou de *naïveté*. On sent d'un bout à l'autre l'exercice d'un rhéteur, qui, pour

chacun des développements qu'il a cousus ensemble, a recouru à un langage approprié dont il n'avait pas l'usage, et a puisé dans un vocabulaire spécial les termes dont il avait besoin, et qui font disparate : termes de médecine, de politique et de pédagogie, de philosophie, de poésie, de mystique.

On trouve dans tout ce dialogue des traces nombreuses du langage médical technique : l'auteur de l'*Axiochos* a beaucoup emprunté à ceux que Phrynichos le grammairien traitait d'*ἀμαθεῖς ἰατροί* (éd. Lobeck, p. 160. Schmid, I, 3), parce qu'apparemment ils ne se préoccupaient que de la propriété et de l'intelligibilité de l'expression. Mais les médecins, et Galien tout le premier, bien qu'il fût peu attique, avaient, comme Plutarque, une lecture immense, et ils ont inclus beaucoup d'atticismes dans leur langue. On sait que les écrits d'Hippocrate et des médecins étaient couramment lus à l'époque alexandrine tardive et à l'époque romaine par les non-médecins : Polybe y a puisé abondamment, et pareillement les Atticistes (Gœtzeler, *De Polybii elocutione*, p. 15 s. Schmid, IV, 659; I, 307; II, 176; IV, 261). L'auteur de l'*Axiochos* en est nourri, et il emploie constamment des termes médicaux au sens figuré ou métaphorique (365 C, 366 D-367 B, 368 C-D).

Non moins nombreux sont les emprunts faits au vocabulaire des poètes, aux tragiques, plus encore aux lyriques et à Pindare, comme aux orphiques, et même aux alexandrins, dont un grand nombre de termes avaient été incorporés par la *κοινή* de la basse époque (Schmid, IV, 680. Cf. ici 366 A, 367 D, 370 D et la fin). C'est très probablement aussi à l'influence des poètes que doit être rattaché l'emploi constant, dans l'*Axiochos*, des métaphores, des comparaisons, des pluriels abstraits.

Bien que l'auteur de ce dialogue ignore manifestement le langage de la philosophie et particulièrement de la métaphysique, — car, toutes les fois qu'il doit exprimer une idée philosophique précise, il a recours à des périphrases (365 E, 370 A-E), — il cherche à donner une couleur philosophique

à ses développements : il y parvient tant bien que mal en démarquant Platon, en copiant Epicure, et surtout, semble-t-il, en empruntant aux Cyniques et aux Stoïciens nombre de leurs termes et de leurs formules. Les τρόποι familiers aux auteurs cynico-stoïciens abondent dans l'*Axiochos :* sans parler des expressions d'origine stoïcienne (comme le mot κριτικός), ou des développements habituels aux Stoïciens sur le mépris des richesses, de la foule, sur les misères de la vie humaine (Schmid, III, 3 s.), bornons-nous ici à relever dans l'*Axiochos* quelques traits distinctifs de la terminologie cynico-stoïcienne : les comparaisons tirées de l'athlétisme et de la médecine (cf. E. Norden, *N. Jarhb. suppl.* XVIII, 301. Schmid, IV, 486) ; — l'amour des antithèses et, en général, des σχήματα λέξεως (Schmid, IV, 501, 508) ; — la grande abondance des termes abstraits et scolastiques, affectionnés de ces philosophes qui cherchaient avant tout la précision du langage et le subtil discernement des notions ; — l'accumulation, soit des synonymes, soit, plutôt encore, des termes opposés ou formant contraste, pour exprimer un concept simple (cf. 367 B, 368 D, 369 A), procédé tout à fait courant chez les Cyniques (O. Hense, *Teletis reliquiae*, p. xx. H. v. Muller, *De Teletis elocutione*, p. 65).

Tout, enfin, dans ce dialogue, le vocabulaire comme la syntaxe, dénote une époque tardive. L'auteur de l'*Axiochos* emploie un grand nombre de termes qui ont été usités seulement à partir du Ier siècle av. J.-C., et dont plusieurs, chose très significative, paraissent empruntés au vocabulaire des néo-pythagoriciens. De plus, comme les Alexandrins, il recherche, non sans pédantisme, les inventions verbales, les néologismes, les mots rares, les acceptions insolites (cf. Ph. E. Legrand, *Etude sur Théocrite*, 255) ; il a un goût marqué pour les jeux de mots ou de formules (cf. 369 C, 370 A, 371 A), pour les périphrases et les complications superflues ; comme les Alexandrins encore (Legrand, 273), et comme tous les auteurs d'une grécité tardive (Schmid, IV, 431 n. 35, 685 s., 710 s.), il abuse des composés, parfois

même des doubles composés, qu'il préfère aux simples, et et il prend une grande liberté dans la formation de ces mots. La syntaxe présente, à côté d'atticismes parfois affectés, des tournures non attiques, qui révèlent à coup sûr une époque très postérieure à l'époque classique. Dans l'ensemble, la langue de l'*Axiochos* rappelle de très près la langue qui prévalait chez les écrivains de la fin de la période alexandrine et du commencement de la période romaine (Schmid, IV, 730) : la langue écrite alors, pour la syntaxe, pour l'emploi des prépositions et des particules de liaison, pour la formation de nouveaux composés, subit grandement l'influence de la langue parlée ou *συνήθεια*; mais pour le vocabulaire, pour la phraséologie, peut-être aussi pour les formes, elle subit surtout l'influence de la rhétorique, et, dans son effort pour ressembler aux Attiques, elle érige le plus souvent en règle des emplois exceptionnels ou des expressions que l'on rencontre isolément chez ces auteurs.

La langue de l'*Axiochos* est une langue, sinon morte, du moins qui a cessé d'être *vivante*, qui ne jaillit plus directement de la pensée, mais applique sur une pensée autre des termes et des formules créés par une pensée qui n'est plus. A l'époque de l'*Axiochos*, on pouvait encore écrire — à la manière d'une contrefaçon — la langue de Platon; on ne pouvait plus la parler : on ne pouvait plus la repenser.

2. *Les emprunts de l'Axiochos.*

D'autres raisons, tout aussi précises, nous permettent d'affirmer que ce dialogue n'est pas l'œuvre d'un Attique, mais bien plutôt un exercice d'école tardif où sont mis au pillage, concurremment avec Platon, un grand nombre d'auteurs, dont certains sont postérieurs à la « période créatrice[1] » de la littérature grecque. L'*Axiochos* nous présente un centon de formules et de développements d'emprunt,

[1] Expression de Masqueray, *Bibliographie pratique de la Litt. grecque*, Paris, 1914.

avec tout un appareil pédantesque de citations, d'allusions historiques, de mythes, dont la réunion forme un étrange assemblage.

La liste des emprunts faits par l'auteur de l'*Axiochos* à PLATON serait longue. Nous nous contenterons d'indiquer ici les plus importants ou, pour mieux dire, les plus éhontés[1].

L'auteur de l'*Axiochos* semble avoir pris dans un passage de l'*Euthydème* les noms de ses deux personnages : Axiochos et Clinias. On lit en effet dans l'*Euthydème* (275 A. Cf. 271 B, 273 A, 274 B) :

ἐστὶ δὲ οὗτος Ἀξιόχου μὲν υἱὸς τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ παλαιοῦ..., ὄνομα δ' αὐτῷ Κλεινίας.

Puis il y a joint deux noms pris aussi dans les œuvres de Platon : Charmide et Damon (*Charm.* 154 A, 154 C), sans parler de Prodicos de Céos, le « maître de Socrate » maintes fois mentionné par Platon, et dont les *ἀπηχήματα* remplissent une bonne part de l'*Axiochos*.

Le début de l'*Axiochos :*

Ἐξιόντι μοι ἐς Κυνόσαργες...
Ὡς δὲ θᾶττον τὴν παρὰ τὸ τεῖχος ᾔειμεν... (364 D).

rappelle de bien près le début du *Lysis* et celui du *Banquet :*

Ἐπορευόμην ἐς Ἀκαδημίαν εὐθὺ Λυκείου τὴν ἔξω τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος... (*Lysis* 203 A).

Καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρώην εἰς ἄστυ οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν · τῶν οὖν γνωρίμων τις ὅτισθεν κατιδών με πόρρωθεν ἐκάλεσε... (*Banq.* 172 A).

Voici d'ailleurs, mis en regard des textes de l'*Axiochos*, les principaux passages de Platon que l'auteur de ce dia-

[1] Pour ce relevé, cf. FEDDERSEN, *o. c.*, p. 22 s. HERMANN, *Gesch. u. Syst.*, notes à la fin du volume. Et l'*Index nominum et rerum*, ainsi que l'*Index philosophicus*, contenus dans le t. III de l'édition de Platon chez Didot.

logue a démarqués, ou dont, tout au moins, il paraît s'être inspiré directement[1].

Axiochos 365 B. οὐκ ἐπιλογιῇ τὴν φύσιν.... ὅτι... παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος.	*Apologie* 40 E. εἰ δ'αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον...
Id. 365 E. τοῦτο ἐννοήσας, ὅτι... τῆς ψυχῆς εἰς τὸν οἰκεῖον ἱδρυθείσης τόπον... et 371 A. κατὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον.	*Phédon* 108 C. ἡ ψυχὴ... φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν. *Id.* 80-81 A... εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται.
365 E. τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα, γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον, οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος... (cf. 366 A).	*Phédon* 81 C. [Τὸ σῶμα] ἐμβριθὲς... καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν·... *Id.* 83 D. ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσά προσηλοῖ αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] πρὸς τὸ σῶμα... καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ.
365 E. ...ψυχή, ζῷον ἀθάνατον,... ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ.	*Phèdre* 246 B. L'âme est appelée aussi ζῷον ἀθάνατον. — *Phédon.* 82 E. τὴν ψυχὴν... ἀναγκαζομένην ὥσπερ διὰ εἱργμοῦ.
366 A. Οἷς... συναλγοῦσα ἡ ψυχὴ τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα. 370 E. μετεωρολογῶ...	*Timée* passim. 40. 90 A : ...ἡμᾶς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον, ἀλλὰ οὐρανίον. *Phèdre* 246 B. ἡ ψυχὴ... πάντα οὐρανὸν περιπολεῖ...
366 A. ...χορείας ὀριγνωμένη.	*Timée* 40 C. χορείας δὲ τούτων...
366 B. Καὶ ταῦτα φροντιστὴς ὤν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς πολλοὺς τῷ νῷ διαφερῶν. Σ. — Ἀξίοχε, σὺ δὲ οὐκ ἔτυμά μοι μαρτυρεῖς·...	*Apologie* 18 B. Σωκράτης, σοφὸς ἀνήρ, τά τε μετέωρα φροντιστής... *Théétète* 150 C. ἄγονός εἰμι σοφίας... *Id.* 157 C. Οὐ μνημονεύεις, ὦ φίλε,

[1] Tel n'est pas l'avis de Buresch, qui écrit p. 15 : « Sed omnino non inveniuntur in Axiocho loci qui cum illius [Platonis] locis ita concinant, ut ex eo fluxisse censendi sint. » On verra, par les rapprochements que nous établissons, ce qu'il faut penser de cette assertion.

ὅτι ἐγὼ μὲν οὔτ' οἶδα οὔτε ποιοῦμαι τῶν τοιούτων οὐδὲν ἐμόν, ἀλλ' εἰμὶ αὐτῶν ἄγονος...

367 B. δὶς παῖδες οἱ γέροντες γίγνονται.

Lois 646 A. οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρων δὶς παῖς γίγνοιτ' ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθείς.

370 C, D. ὥστε οὐκ εἰς θάνατον ἀλλ' εἰς ἀθανασίαν μεταβάλλεις, οὐδὲ ἀφαίρεσιν ἕξεις..., ἀλλ' εἰλικρινεστέραν τὴν ἀπόλαυσιν....

[Pour Platon, c'est seulement si l'âme est délivrée des liens du corps qu'elle peut atteindre la vérité].

Phédon 67 A. Καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκός, μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές· τοῦτο δ'ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές.

Cf. *Phédon* 81 A.

371 B. τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς...

Timée 33 B. διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον.

Id. 62 D. τοῦ γὰρ παντὸς οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος...

371 C. ὃ κλῄζεται πεδίον ἀληθείας.

Phèdre 248 B... τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστίν.

371 C. ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταί, ἀνακρίνοντες.....

272 A... ὥστε ἢ κάτω ἢ ἄνω εὐδαιμονεῖν σε δεῖ... βεβιωκότα εὐσεβῶς.

Phédon 113 D. πρῶτον μὲν διεδικάσαντο.....

114 B. οἳ δὴ ἂν δόξωσι διαφερόντως πρὸς τὸ ὁσίως βιῶναι...

Cf. *Phèdre* 248 E.

Gorgias 523 A.

371 C. Ὅσοις μὲν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν...

Phédon 107 D. λέγεται δ'οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον....

[Remarquons toutefois que Platon ne fait aucunement la distinction de bons et de mau-

	vais démons : l'auteur de l'*Axiochos* a déformé la doctrine de Platon en la copiant].
371 D. ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστί τις προεδρία.	*Phédon* 69 C. ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος [par opposition à celui qui est ἀμύητος] ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει.
372 A. ψυχὴ ἅπασα ἀθάνατος.	*Phèdre* 245 C. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.
372 B. νυνὶ δὲ ῥῆμα κατ' ἐμαυτόν...	*Théétète* ad fin. νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι... *Protagoras* ad fin. Καὶ περὶ τούτων δ'εἰσαῦθις, ὅταν βούλῃ, διέξιμεν· νῦν δὲ... Cf. aussi *Laches* 201 C. *Cratyle* 440 E.

On le voit d'après ces rapprochements, l'auteur de l'*Axiochos* n'a pas seulement imité Platon, il l'a plagié, il a mis son œuvre au pillage, soit qu'il en ait transcrit textuellement des expressions et des tournures de phrases, soit qu'il ait déguisé plus ou moins adroitement les emprunts qu'il lui faisait. Il y aurait d'autres rapprochements encore à établir entre ce dialogue et ceux de Platon. L'auteur de l'*Axiochos* a copié bien des particularités du dialogue platonicien, selon un usage qui se perpétua jusque dans la période alexandrine[1] : de là le rôle donné à Socrate ici comme dans les dialogues de Speusippe, de Pasiphon et de Stilpon ; de là ces allusions historiques et topographiques dont l'*Axiochos* est parsemé ; de là, enfin, le mythe de Gobryas, où est dépeinte sous une forme allégorique la condition des âmes après la mort : Gobryas fait songer à Er l'Arménien (*Rép.* 614 B) et au prêtre de Saïs (*Tim.* 21 E), comme lui d'origine orientale ; le récit que lui prête l'auteur de l'*Axiochos*, si l'on excepte quelques traits, d'ailleurs

[1] V. à ce sujet Hirzel, *Der Dialog*, 309 et n. 1.

fort significatifs, sur lesquels nous aurons à revenir, n'est qu'une image déformée des mythes du *Gorgias* (523 C), du *Phédon* (113 D) et de la *République* (614 B). Si nous tenons compte, en plus, de la faiblesse de l'argumentation, de l'extrême pauvreté de la pensée, de la manière dont sont défigurées les notions platoniciennes, nous devrons conclure que ce dialogue ne peut être l'œuvre d'un disciple intelligent, pénétré de l'esprit du maître, mais qu'il est bien plutôt celle d'un rhéteur malhabile qui a voulu faire *du Platon*, et qui en a reproduit servilement les procédés.

Lorsque l'auteur de l'*Axiochos* fait répéter par Socrate « les paroles du sage Prodicos », il imite encore en cela un procédé fréquent chez Platon, qui bien souvent met un développement important dans la bouche de quelque personnage faisant autorité, comme Gorgias (*Ménon* 71 C), Diotime (*Banquet* 201 D) ou Stésichore (*Phèdre* 244 A), conformément à l'un des préceptes essentiels de sa maïeutique (*Théét.* 157 C).

Or Prodicos de Céos, à l'époque de Socrate, jouissait d'une réputation considérable « comme professeur de morale et professeur de style[1] » : il était renommé pour ses belles leçons sur les vertus privées et politiques, et pour l'attention extrême qu'il apportait à la propriété des termes. Bien qu'on l'accusât de donner une explication purement naturaliste de la croyance aux dieux[2], on le regardait comme très éloigné du scepticisme où versèrent très vite les sophistes ; et son enseignement moral était assimilé à celui des anciens sages, Solon et Théognis. Tout ennemi qu'Aristophane fût des sophistes, il estimait Prodicos ; Euripide, Isocrate, le musicien Damon, Thucydide même se comptaient au nombre de ses admirateurs, et ce n'est peut-être

[1] Croiset, *Man. d'hist. de la Litt. gr.*, p. 416. Sur ce sophiste, v. la longue étude que nous avons citée de Welcker, et quelques pages dans Zeller, *Ph. d. Gr.* I⁴, 952 s.

[2] Sextus, *Math.* 18, 51. Cicéron, *Nat. Deor.* I, 42, 118. Cf. Zeller, 1012. Welcker, 520.

point par pure ironie que Socrate se déclarait son disciple[1]. Sa renommée de son vivant était telle qu'on voulait le porter en triomphe (*Rép.* X, 600 C), et cette renommée se maintint ou s'accrut même jusqu'au temps de Dion Chrysostome et des premiers Pères de l'Eglise, qui reproduisent, discutent et commentent fréquemment ses leçons d'apparat, ses théories et ses allégories[2].

Les écrivains grecs ont attribué à Prodicos plusieurs discours d'apparat (ἐπίδειξις)[3] : le célèbre mythe d'Héraclès au carrefour, hésitant entre le vice et la vertu[4], mythe que s'est approprié Xénophon (*Mém.* II, 1, 21) et qui a été maintes fois cité depuis; une conférence sur la valeur et sur l'usage des richesses, ou plus exactement sur leur inutilité (*Eryxias* 397 C); un éloge de l'agriculture (Themistius, *Or.* 30, 349 B); enfin le discours qu'il faisait pour quinze drachmes[5] sur l'usage propre des mots et sur la distinction des termes voisins, διαίρεσις ὀνομάτων (*Charm.* 163 D), ὀνομάτων ὀρθότης (*Crat.* 384 B). Malheureusement, nous avons perdu toute la littérature des anciens sophistes : les discours ou conférences qu'on leur attribue, et dont nous ne connaissons guère que les titres, sont pour la plupart des lieux communs; nous ne pouvons donc nous faire une idée exacte de leur enseignement. Dans ces conditions, il est impossible de décider en quelle mesure les paroles prêtées à Prodicos reflètent son enseignement et ses ouvrages, ni de démêler ici ce qui peut lui appartenir en propre de ce

[1] *Protagoras* 341 A. *Ménon* 96 D. Cf. Zeller 954 n. 3; 953 n. 4. Welcker, 403, 458, 508. Croiset, *l. c.*, p. 416 : « Socrate... reconnaissait son mérite de moraliste pratique, et lui renvoyait volontiers ceux de ses disciples chez qui il ne trouvait pas le véritable esprit philosophique. »

[2] L'allégorie d'Hercule au carrefour était extrêmement populaire dans l'ancienne littérature chrétienne, qui s'en servait pour commenter littérairement la parabole de Matthieu VII, 13 : elle est citée dans le *Pasteur d'Hermas*, par les gnostiques (Hippolyte V, 8, 164), par Lactance (*Ins. div.* VI, 3), par Clément d'Alexandrie (*Strom.* V, 239. *P. G.*, t. 9, 53). Cf. Dieterich, *Nekyia*, 191.

[3] Sur ce terme, v. Platon, *Prot.* 320 C, 347 A; *Gorg.* 447 C. Zeller, 1014 et n. 2.

[4] Le véritable titre en était Ὧραι. Welcker, 466 s.

[5] *Cratyle* 384 B. Aristote, *Rhet.* III, 14, 1415 b 15. Il n'y a pas grand fond à faire sur les sommes indiquées par l'*Axioch.* 366 C.

qu'y a ajouté l'auteur de l'*Axiochos*. Cependant, certains critiques, WELCKER entre autres[1], ont pensé que ces discours étaient réellement de Prodicos et qu'on devait lui faire honneur, non seulement du tableau où sont décrites les misères des différents âges, avec les légendes et les citations qui viennent à l'appui (366 D s.), mais encore de la majeure partie des considérations sur l'immortalité de l'âme (370 B), sur sa soif de l'éther céleste et des sphères (366 A, 370 E), sur le sort qui l'attend après la mort (371) : d'après Welcker (p. 502 s.), l'*euthanasie* de l'*Axiochos*, reflet exact de la doctrine de Prodicos, aurait son origine dans la pureté de mœurs, dans le détachement de la vie, dans la haute sagesse pratique des habitants de l'île de Céos. Cette conjecture, qui fait de Prodicos un véritable « précurseur de Socrate » et même de Platon, est assez peu vraisemblable. Ainsi que le remarque ROHDE[2], à la suite de Buresch, tout ce qu'on serait en droit d'attribuer à Prodicos, dans le conglomérat lâchement assemblé de lieux communs et de λόγοι παραμυθητικοί qui forment ce petit écrit bâti hâtivement, ce sont les deux passages qui sont mis expressément sous son nom : à savoir le développement sur les misères de la vie humaine (366-367 C), et la maxime que la mort n'existe ni pour les morts ni pour les vivants (369 B). Or ces deux fragments rapprochés nous donneraient de Prodicos une représentation toute différente de celle que Welcker nous en donne : Prodicos nous apparaîtrait comme un πεισιθάνατος (368 C), qui, après les peines de la vie, aspirerait à la mort, comme donnant accès à un état d'insensibilité absolue, au néant. Mais il est infiniment plus probable que Prodicos ici, comme le mage Gobryas, est un simple prête-nom, dont l'auteur de l'*Axiochos* se sert pour exprimer des idées que Socrate n'aurait pu exposer de sa propre autorité[2].

[1] *Kl. Schr.* II, 497 s. Cf. déjà J. GEEL, *Hist. crit. sophistarum*, p. 136, 143 (cité par WELCKER, 499, 501); v. aussi GOMPERZ, *Griech. Denker*, I, 344, 467.

[2] *Psyche*[1] 538 n.

Nous avons de meilleures raisons encore de le croire : c'est que la maxime sur la mort et le lieu commun des misères de la vie se trouvent presque textuellement dans Epicure et chez les Cyniques, où l'auteur de l'*Axiochos* les a très vraisemblablement puisés. Et c'est ce qu'il nous faut mettre en lumière maintenant.

L'*Axiochos* présente tout d'abord des analogies indéniables avec la *Lettre à Ménécée* d'Epicure[1]. Voici, mis en regard du texte d'Epicure, les passages qui y répondent évidemment :

Epicure. *Lettre à Ménécée.* (124-125-126).	*Axiochos.*
Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. Ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον ἀλλὰ τὸν τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον. Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ	365 D. Συνάπτεις... ἀνεπιλογίστως τῇ ἀναισθησίᾳ αἴσθησιν..., εἰς παντελῆ μεταβάλλων ἀναισθησίαν... 370 A. ...ὁ δ'οὐκ ὢν οὐδὲ τῆς στερήσεως ἀντιλαμβάνεται...

[1] Publiée et annotée par Usener, *Epicurea*, p. 59-66, d'après Diogène Laerce, X. 121 s. — Nous transcrivons ici la version qui en a été donnée par Hamelin, *Rev. de Méta. et de Morale*, 1910, p. 436. « Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien relativement à nous. Il est en effet de l'essence d'un bien ou d'un mal quelconque d'être senti : or la mort est la privation de toute sensibilité. Par conséquent la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, en supprimant pour nous la perspective d'une durée infinie, et en nous enlevant le désir de l'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie il n'y a rien de redoutable. On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre non parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'il est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui, actuelle et réelle, ne cause aucun mal. Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, *la mort n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. Donc la mort n'existe ni pour les vivants ni pour les morts, puisqu'elle n'a rien à faire avec les premiers, et que les seconds ne sont plus.* Mais la multitude tantôt fuit la mort comme le pire des maux, tantôt l'appelle comme le terme des maux de la vie. »

ζῆν δεινόν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν. Ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλων. Ὃ γὰρ παρὸν οὐκ ἐνοχλεῖ, προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ. Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδή περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θανατος παρῇ, τοθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν· οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδή περ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἳ δ' οὐκέτι εἰσίν. Ἀλλ' οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν αἱροῦνται.

Cf. tout le développement 366 D et 367.

Cf. ce que dit *Axiochos* 365 C. Ἀληθῆ ταῦτα, ὦ Σώκρατες· καὶ ὀρθῶς μοι φαίνῃ λέγων· ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως παρ' αὐτό μοὶ τὸ δεινὸν γενομένῳ..., ἀντίσχει δέος τί... 369 D. ἐμὲ δὲ ἡ στέρησις τῶν ἀγαθῶν τοῦ ζῆν λυπεῖ. Et les réponses que lui fait Socrate.

369 C. μάταιος οὖν ἡ λύπη...

369 B. ...ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν, οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαγότας. ...Ὅτι περὶ μὲν τοὺς ζῶντας οὐκ ἔστιν, οἱ δὲ ἀποθανόντες οὐκ εἰσίν.

Ὥστε οὔτε περὶ σὲ νῦν ἐστιν, (οὐ γὰρ τέθνηκας), οὔτε εἴ τι πάθοις, ἔσται περὶ σέ· οὐ γὰρ οὐκ ἔσῃ.

Cf. 366 B et tout ce qui suit.

On pourrait également rapprocher de l'*Axiochos* une autre formule d'Epicure, toute voisine de celles-là :

ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (Diog. Laert. X, 139. Usener, p. 71 [1]).

Le passage 365 C-D rappelle presque mot pour mot les vers fameux de Lucrèce, qui ne sont eux-mêmes que le développement de quelques phrases d'Epicure :

III, 828. Nil igitur mors est...
— 877. Corpus uti volucres lacerent in morte feraeque,
Ipse sui miseret : neque enim se dividit illim,
Nec removet satis a projecto corpore : et illum
Se fingit, sensuque suo contaminat adstans[2]...

Ces arguments, d'ailleurs, étaient extrêmement popu-

[1] Au sujet de cette maxime, v. l'intéressante note d'Usener, p. 391.
[2] Il s'imagine que ce cadavre c'est lui-même, et il lui prête sa propre sensibilité.

laires au Ier siècle av. J.-C. : à cette époque, ils étaient en quelque sorte tombés dans le domaine commun, et on les trouve utilisés par les philosophes et les moralistes de toutes les écoles[1].

Ces rapprochements entre l'*Axiochos* et Epicure sont très significatifs, et ne peuvent laisser subsister aucun doute : l'*auteur de l'Axiochos a copié Epicure*[2]. Sans rappeler ici ce que nous avons dit plus haut[3], sans même tenir compte de ce fait que les maximes en question font corps avec la doctrine d'Epicure, tandis qu'elles ne s'accordent nullement avec la thèse de l'*Axiochos*, la simple comparaison des textes suffirait à prouver que l'auteur de ce dialogue a tiré plusieurs de ses développements des formules d'Epicure, dont ils ne sont qu'une longue et médiocre paraphrase ; il en a même démarqué des phrases entières, qu'il a reproduites textuellement : il est impossible qu'il n'ait pas eu sous les yeux la maxime d'Epicure : *ὁ θάνατος οὐδέν*... ; parfois même il a emprunté à Epicure une indication de plan ou un raisonnement : ainsi, dans cette phrase d'Epicure : *μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι*..., nous reconnaissons aisément le langage que l'auteur de notre dialogue prête à Axiochos (365 C) ; et la réponse que lui fait Socrate est directement inspirée de ce que dit Epicure dans la phrase suivante : *μάταιος ὁ λέγων... Ὃ γὰρ παρόν*... L'*Axiochos* ici n'est que la transcription d'Epicure sous forme dialoguée.

Ainsi, l'auteur de ce dialogue a pris dans Epicure tout ce qui pouvait convenir à sa thèse : il a seulement laissé de côté les arguments trop directement opposés à l'immortalité, comme la phrase *ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ*... ; et pour les arguments qu'il a retenus il s'est contenté d'en affaiblir ou d'en dénaturer la portée, ainsi qu'on s'en convaincra aisément en comparant l'argument d'Epicure : *μηδὲν πρὸς ἡμᾶς... Ὃ γὰρ*

[1] Cf. Epictète, *Dissert.* I, 24, 6 (citation de Diogène le Cynique). Cicéron, *Tusc.* I, 43, 104, avec une correction : « In corpore autem perspicuum est vel extincto animo, *vel elapso*, nullum residere sensum. » *Epist. ad famil.* 5, 16. Cf. Zeller III, 1³, 420 n. 2. Usener, 391. Rohde, 623.

[2] Heinze, art. cité, 1884, p. 332. Usener, 391, 395. Rohde. 539 n.

[3] P. 28.

παρόν..., avec le sophisme deux fois répété dans l'*Axiochos* touchant l'union contradictoire de la sensibilité et de l'insensibilité; l'argument d'Epicure se tient; celui de l'*Axiochos* n'est qu'un jeu de mots de rhéteur, qui masque mal la confusion de la pensée. De cette contamination maladroite de Platonisme et d'Epicurisme résultent les contradictions qu'a relevées Immisch dans le discours de Socrate.

En même temps qu'Epicure, l'auteur de l'*Axiochos* a imité ou copié les moralistes de l'Académie, mais surtout les Cyniques et les Stoïciens, et il s'en est assimilé la manière, les thèmes, les expressions, au point que certains[1], non sans raison, rangent l'*Axiochos*, avec l'*Eryxias*, au nombre des œuvres cyniques.

A l'Académicien Crantor[2], tout d'abord, l'auteur de notre dialogue doit beaucoup, ainsi que l'ont bien montré Hermann (p. 416), Matthiae (p. 51) et Feddersen (p. 17). On peut établir, en effet, de nombreux rapprochements entre l'*Axiochos*, d'une part, et, de l'autre, certains passages que nous savons être inspirés du célèbre traité de Crantor περὶ πένθους.

Cet ouvrage était une sorte de consolation ou d'exhortation, destinée à faire accepter la mort en la présentant comme l'affranchissement des maux de la vie humaine. Il semble que l'immortalité de l'âme n'y était pas dogmatiquement affirmée, et que Crantor laissait place à l'autre alternative, celle de l'anéantissement de notre être[3] : il maintenait ainsi l'esprit en balance entre le pour et le contre, dans un doute sceptique analogue à celui du Socrate de l'*Apologie*, et d'où Platon était sorti par l'affirmation nette de l'immortalité de l'âme. Cette attitude explique sans doute les préférences que manifestait Panetius, l'adversaire de l'immortalité,

[1] Dummler, *Akademika*, 78 n. 2, 169, 243, 282.

[2] Sur Crantor, cf. Kayser, *De Crantore Academico*, Heidelberg, 1841. Zeller, *Ph. d. Gr.* II, 1[3], 847 n. 3, 896 s. Susemihl, I, 118, 120 et n. 563. — Crantor était contemporain de Polémon, qui mourut en 270 (Diog. L. IV, 27).

[3] Buresch, 54. Hirzel, 349.

pour cet écrit[1]. D'autre part, elle répondait au but pratique et, en quelque sorte, populaire que se proposait Crantor, but qu'il atteignit beaucoup plus sûrement par ces sortes de considérations qu'il n'eût pu faire à l'aide de spéculations métaphysiques poussées comme celles de Platon. Ce traité devait plaire, et il plut à la grande masse des lecteurs, jusqu'à l'époque romaine, par « un ingénieux mélange de rhétorique isocratique et de philosophie platonicienne[2] », de lieux communs, de vraisemblances, d'exemples empruntés à l'histoire et à la mythologie, de thèmes et de développements moraux habituels à la rhétorique, sur la misère de la vie humaine, sur la maîtrise des passions, sur la vieillesse et le destin[3]. Horace cite Crantor, à côté de Chrysippe, comme un maître de vertu *(Epist.* I, 2, 4). Cicéron, qui l'utilise, comme firent Plutarque et Sénèque, dénomme le *De luctu* de Crantor « aureolus et ad verbum ediscendus libellus » *(Acad. pr.* II, 44, 135).

Bien que ce traité ne nous soit point parvenu, on peut le reconstituer d'une manière approximative, en comparant entre eux les textes de Cicéron et de Plutarque qui en procèdent manifestement; et l'on peut ainsi se rendre compte des emprunts qu'y a faits l'auteur de l'*Axiochos*.

Par exemple, nous trouvons exprimée dans Cicéron et dans Plutarque cette idée qu' « après notre mort nous sommes aussi insensibles qu'avant notre naissance ». Cicéron dit :

Qua [morte] qui affecti sunt in eadem causa sunt quam antequam nati *(De fin.* I, 15).

et Plutarque :

εἰς τὴν αὐτὴν οὖν τάξιν οἱ τελευτήσαντες καθίστανται τῇ πρὸς τῆς γενέσεως *(Consol. ad Apollon.* 15, 109 E).

Or ce sont là les termes mêmes de l'*Axiochos* (365 D).

[1] Cicéron, *Acad. pr.* II, 44, 135.
[2] Croiset, *Man.*, p. 490.
[3] Cf. Buresch, 59 n. 5. Hirzel, 348 n. 1, 350 n. 2.

Le lieu commun des misères de la vie humaine (*Ax.* 366 D), qui était extrêmement populaire et qui, à défaut de preuves philosophiques profondes et subtiles, constituait le principal argument des innombrables écrits en forme de consolation[1], paraît bien aussi être inspiré de Crantor : c'est là, du moins, ce qu'on peut conjecturer d'après ces deux passages de Plutarque et de Cicéron, qui sont tirés du *περὶ πένθους*[2].

πολλοῖς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὥς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν ἀλλὰ πάλαι κέκλαυσται τἀνθρώπινα, τιμωρίαν ἡγουμένοις εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἄνθρωπον συμφορᾶν τὴν μεγίστην. (*Consol. ad Apoll.* 27, 115 B. Cf. Lactance, *Instit.* III, 18).

Quid necesse est etiam vitam efficere deplorando miseriorem? fecimus hoc in eo libro, in quo nosmet ipsos, quantum potuimus, consolati sumus (*Tusc.* I, 34, 83).

Il semble bien, enfin, qu'on doive attribuer la même origine aux deux légendes rapportées par l'*Axiochos* (367 C), celle d'Agamède et de Trophonios, et celle des fils de la prêtresse d'Argos, qui servent l'une et l'autre à illustrer cette vérité, déjà exprimée par Hérodote et par Pindare, et maintes fois énoncée dans la littérature et dans les inscriptions de l'époque tardive : à savoir que la mort est pour l'homme un plus grand bienfait que la vie, *ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν*[3].

L'histoire de la prêtresse d'Argos est rapportée en ces termes par Hérodote (I, 31) :

λέγεται ὅδε ὁ λόγος. Ἐούσης ὁρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργείοισι, ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγεϊ κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν· οἱ δὲ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὥρῃ· ἐκκληϊόμενοι δὲ τῇ ὥρῃ οἱ νεηνίαι, ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην, εἵλκον τὴν ἅμαξαν, ἐπὶ τῆς ἁμάξης δέ

[1] Buresch, 34, 59. Hirzel, 347.

[2] Cf. à ce sujet Bayle, *Dictionnaire*, à « Crantor », t. II, p. 220 D. Matthiae, p. 51. Welcker, II, 511.

[3] Hérodote I, 31. Pindare, fragment de thrène (Bergk, *P. L. G.* I, p. 295), *Pyth.* 3, 81 (Bergk, I, p. 120). Cf. Cicéron, *Tusc.* I, 113. Plutarque, *Consol. ad Apoll.* 108 E. Ammien Marcellin, 25, 3, 15. Inscription funéraire d'Isidote, hiérophante d'Eleusis, v. 11 (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1885, p. 149). Une inscription du IIIe siècle ap. J.-C. (*id.* 1883, p. 81). Cf. Welcker, II, 506. Rohde, 677.

σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ... ταῦτα δέ σφι ποιήσασι, καὶ ὀφθεῖσι ὑπὸ τῆς πανηγύριος, τελευτὴ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο.

La même histoire est reproduite également par Plutarque et par Cicéron[1] :

...περὶ Κλέοβιν καὶ Βίτωνα... φασὶ τῆς μητρὸς αὐτῶν ἱερείας οὔσης τῆς Ἥρας, ἐπειδὴ τῆς εἰς τὸν νεὼν ἀναβάσεως ἧκεν ὁ καιρός, ...καὶ τῆς ὥρας ἐπειγούσης, τούτους ὑποδόντας ὑπὸ τὴν ἀπήνην, ἀγαγεῖν εἰς τὸ ἱερὸν τὴν μητέρα. Τὴν δ' ὑπερησθεῖσαν τῇ τῶν υἱῶν εὐσεβείᾳ, κατεύξασθαι τὸ κράτιστον αὐτοῖς παρὰ τῆς θεοῦ δοθῆναι τῶν ἐν ἀνθρώποις. Τοὺς δὲ κατακοιμηθέντας μηκέτι ἀναστῆναι, τῆς θεοῦ τὸν θάνατον αὐτοῖς τῆς εὐσεβείας ἀμοιβὴν δωρησαμένης. *(Consol. ad Apoll.* 108 E-F).

Primum Argiae sacerdotis Cleobis et Biton filii praedicantur. Nota fabula est. Cum enim illam ad sollemne etc..., adolescentes .. mane inventos esse mortuos *(Tusc.* I, 47, 113).

Du premier coup d'œil, on voit que Cicéron et Plutarque ont eu une source commune : cette source, on peut l'inférer de ce qu'ils nous disent eux-mêmes[2], c'est le *περὶ πένθους* de Crantor. La comparaison de ces différents textes entre eux permet de conjecturer que Crantor a été l'intermédiaire entre Hérodote d'une part, Cicéron et Plutarque de l'autre, et que c'est aussi dans le texte de Crantor, ainsi reconstitué hypothétiquement, que l'auteur de l'*Axiochos* a lu cette histoire : son récit, en effet, n'est qu'un résumé de Crantor, et il paraît en procéder directement, comme Crantor, la source commune de Plutarque et de Cicéron, paraît être issu directement d'Hérodote. Telle est la conclusion de Feddersen (p. 19-21) : elle est assez vraisemblable, mais elle n'est pas certaine. Susemihl, après Matthiae, remarque (I, 120, n. 567) que, partout où Plutarque et Cicéron concordent, on ne peut affirmer à coup sûr qu'ils ont utilisé Crantor, puisque le passage parallèle de Cicéron, *Tusc.* I, 39, 93, et de Plu-

[1] Elle est mentionnée aussi dans l'inscription funéraire d'Isidote (IIe siècle ap. J.-C.).

[2] Plutarque cite Crantor, 115 B. Cicéron écrit : Simile quiddam est in Consolatione Crantoris *(Tusc.* I, 48, 115). Pline, *N. H.* praef. 22, nous apprend que Cicéron, dans la Consolation écrite lors de la mort de sa fille Tullia, suivait Crantor. Cf. Wyttenbach, VI, 730. Buresch, 96 s.

tarque, 24, 113 E-F, procède, d'après Cicéron lui-même, de Callimaque (fr. 363). Or Callimaque n'a pu être vraisemblablement cité par Crantor, car il florissait au moment où Crantor mourut. Plutarque et Cicéron ont donc dû utiliser quelque écrit plus récent que celui de Crantor, et qui servit d'intermédiaire entre Crantor et eux : Corssen[1] conjecture, non sans vraisemblance, en étudiant les sources du Ier livre des *Tusculanes*, et en se fondant sur les témoignages de Cicéron lui-même *(De div.* I, 6. *Fin.* I, 2, 6) et de Lactance *(Inst.* I, 15; III, 19), que cet écrit auquel ont puisé Cicéron et l'*Axiochos* est la Consolation de Posidonius. En ce cas, notre dialogue daterait au plus tôt du Ier siècle ap. J.-C.

C'est évidemment aussi dans quelque Consolation de ce genre, et non dans Pindare (frag. 26 Böckh. Bergk, I, 295), que ces auteurs ont lu la légende d'Agamède et de Trophonios. Voici ce que rapportent Plutarque et Cicéron :

Καὶ περὶ Ἀγαμήδους δὲ καὶ Τροφωνίου φησὶ Πίνδαρος, τὸν νεὼν τὸν ἐν Δελφοῖς οἰκοδομήσαντας, αἰτεῖν παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος μισθόν, τὸν δ' αὐτοῖς ἐπαγγείλασθαι εἰς ἑβδόμην ἡμέραν ἀποδώσειν, ἐν τοσούτῳ δ' εὐωχεῖσθαι παρακελεύσασθαι, τοὺς δὲ ποιήσαντας τὸ προσταχθέν, τῇ ἑβδόμῃ νυκτὶ κατακοιμηθέντας τελευτῆσαι. *(Consol. ad Apoll.* 14, 109 A).

Trophonius et Agamedes... cum Apollini Delphis templum exaedificavissent, venerantes deum petiverunt mercedem non parvam quidem operis et laboris sui, nihil certi sed quod esset optimum homini. Quibus Apollo se id daturum ostendit post ejus diei diem tertium; qui ut inluxit mortui sunt reperti *(Tusc.* I, 47, 114).

En dépit d'une différence de détail, les deux récits procèdent évidemment d'une même source : cette source commune, d'après Feddersen, n'est autre que Crantor, et c'est de Crantor aussi que dériveraient les trois lignes dans lesquelles l'auteur de l'*Axiochos* résume la légende.

Mais Crantor n'a pas été la seule source de l'*Axiochos*

[1] Art. cité, 516-523. Tel paraît être aussi l'avis d'Usener, *Epic.* p. LVII 8. (du moins en ce qui concerne Cicéron).

pour ces thèmes et ces développements qui défrayèrent toute la littérature morale du commencement du IIIe siècle jusqu'au IIe siècle après J.-C. Le rapprochement qu'on peut établir entre certains passages de l'*Axiochos* et deux fragments de Télès[1], moraliste cynique contemporain d'Antigone Gonatas (+ 240 av. J.-C.), est plus significatif encore.

Le premier de ces fragments est un résumé de Cratès le Cynique[2] et traite des misères de la vie humaine.

Ἐκ τῶν Τέλητος περὶ τοῦ μὴ εἶναι τέλος ἡδονήν.

Εἰ δὲ δεῖ τὸν εὐδαίμονα βίον ἐκ τῶν πλεονεκτουσῶν ἡδονῶν ἐγκρῖναι, οὐδείς, φησὶν ὁ Κράτης, εὐδαίμων γεγονὼς ἂν εἴη, ἀλλ' εἰ θέλει τις ἐκλογίσασθαι ἐν ὅλῳ τῷ βίῳ πάσας τὰς ἡλικίας, εὑρήσει πολλῷ πλείους τὰς ἀλγηδόνας...

Εἰ δ' ἐκπέφευγε τὴν τιτθήν, παρέλαβε πάλιν ὁ παιδαγωγός, παιδοτρίβης...

Ἔφηβος γέγονεν, ἔμπαλιν τὸν κοσμητὴν φοβεῖται... Ἀνὴρ γέγονε καὶ ἀκμάζει, στρατεύεται... Παρήκμασε καὶ ἔρχεται εἰς γῆρας, πάλιν παιδοτροφίαν ὑπομένει καὶ ἐπιποθεῖ τὴν νεότητα... (Stobée, *Floril.* 98, 72. Mein. t. III, 234).

On reconnaît ici presque mot pour mot le long développement que l'auteur de l'*Axiochos* prête à Prodicos (366 D). Et la langue de l'*Axiochos* nous permettant de conclure que notre dialogue est postérieur au texte de Télès, il est tout naturel de conjecturer que l'auteur de l'*Axiochos* est redevable à Télès de son développement[3].

Voici le second fragment de Télès :

καθάπερ καὶ ἐξ οἰκίας, φησὶν ὁ Βίων, ἐξοικιζόμεθα, ὅταν τὸ ἐνοίκιον ὁ μισθώσας οὐ κομιζόμενος τὴν θύραν ἀφέλῃ, τὸν κέραμον ἀφέλῃ, τὸ φρέαρ ἐγκλείσῃ, οὕτω καὶ ἐκ τοῦ σωματίου ἐξοικίζομαι, ὅταν ἡ μισθώσασα φύσις

[1] Sur Télès, v. O. Hense, *Teletis reliquiae*, Freiburg i. Brisg. 1889. Susemihl, I, 41 s.

[2] Cratès de Thèbes, élève de Diogène, florissait vers 320 av. J.-C. (Diog. L. VI, 87). Cf. Zeller, II, 1[3], 245 s. Susemihl, I, 29. E. Hiller, *Jahrb. f. class. Philol.* 1886, p. 249.

[3] Wyttenbach, VI, 41, 699, considère comme très vraisemblable que l'auteur de l'*Axiochos* a eu sous les yeux non seulement Crantor, mais Télès (contra Welcker, II, 501 n., 512). Bergk, *Griech. Literaturgesch* IV, 471, serait tenté de rapporter l'*Axiochos* à Télès.

τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀφαιρῆται τὰ ὦτα τὰς χεῖρας τοὺς πόδας. (STOBÉE *Floril.* 5, 67. Mein. I, 127. Ἐκ τῶν τοῦ Τέλητος περὶ αὐταρκείας).

Si on lit après cela le passage de l'*Axiochos* (367 B), qui nous montre la nature reprenant à l'homme en sa vieillesse l'usage des membres et des sens qu'elle lui avait prêtés, on ne pourra s'empêcher de conclure que l'auteur de notre dialogue a emprunté à Télès sa pensée, sa comparaison et jusqu'aux termes qu'il emploie[1].

Enfin, de même que la langue et les procédés de l'*Axiochos* rappellent en maints endroits ceux des Cyniques et des Stoïciens, certaines formules de ce dialogue seraient à rapprocher de maximes stoïciennes bien connues. L'expression *εἰς τὸ χρεὼν ἰέναι* (364 C, 365 B) traduit cette idée commune chez les Stoïciens, déjà visible dans la Consolation de THÉOPHRASTE (ALEX. APHRODIS. *De an.* 186, 29 Bruns), très nette chez PLUTARQUE (119 F) et chez SÉNÈQUE (*ad Polyb.* 29), que la vie humaine est régie par le destin (*εἱμαρμένη*) qui est identique à la nature (*φύσις*). Les mots qu'adresse Socrate à *Axiochos* (365 A) :

ποῦ τὰ πρόσθεν αὐχήματα καὶ αἱ συνεχεῖς εὐλογίαι τῶν ἀρετῶν...

font songer aux adieux de Sénèque mourant dans TACITE (*Ann.* XV, 62) :

Simul lacrimas eorum modo sermone, modo intentior in modum coercentis ad firmitudinem revocat, rogitans ubi prae-

[1] Les deux lieux communs développés par Télès en ces fragments étaient fréquemment traités. Le premier faisait l'objet de l'*Eloge de la mort* d'ALCIDAMAS : « Alcidamas quidem rhetor antiquus in primis nobilis, scripsit etiam laudationem mortis, quae constat ex enumeratione humanorum malorum » (CICÉRON, *Tusc.* I, 48. Cf. BURESCH, 72. HIRZEL, 349). Le traité d'ANTIPHON *τέχνη ἀλυπίας* était bâti sur les mêmes thèmes (STOBÉE, *Floril.* 98, 56. Mein. III, 231. 68, 37. Mein. III, 21. CLÉMENT d'Alex.. *Strom.* VI, 265. *P. G.* t. 9, 233). FEDDERSEN (p. 16) a très bien établi contre Buresch que d'Antiphon procède Cratès et de Cratès (ou plus probablement de Télès) l'*Axiochos*. Si Cratès procédait de l'*Axiochos*, comme le prétend Buresch, on ne comprendrait pas qu'il ait négligé la pensée *δὶς παῖδες* qui s'encadre si bien dans le discours, ni qu'il ait reproduit les termes d'Antiphon *πάλιν*...

cepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio adversum imminentia?

D'autres passages, par exemple 366 A, 370 B-E, rappellent de très près des formules qui étaient courantes chez les Stoïciens depuis Posidonius[1], et qu'on trouve maintes fois exprimées chez les auteurs de l'époque romaine, notamment chez Cicéron, Philon d'Alexandrie, Sénèque, Manilius[2]. Les *λόγοι περὶ τῆς ἀθανασίας* reproduits dans l'*Axiochos* (370 B s.) étaient des lieux communs très populaires au temps de Cicéron, qui utilise à maintes reprises des arguments tout semblables (*Tusc.* I, 12; 19; 22; 25. *Cat. maj.* 21, 78. *Nat. deor.* II, 6, 18, etc.). Un passage de Philon (*quod det. potiori insid.* 208 M.) est à rapprocher presque mot pour mot du développement de l'*Axiochos :*

πῶς γὰρ ἂν θνητὴ φύσις μένειν ἅμα καὶ ἀποδημεῖν ἠδύνατο ἢ τὰ ἐνταῦθα καὶ τὰ ἑτέρωθι καθορᾶν ἢ θάλατταν μὲν περιπλεῖν ἅπασαν, γῆν δὲ ἄχρι περάτων ἐπέρχεσθαι... ἢ πάλιν δι' ἀέρος εἰς οὐρανὸν ἀπὸ γῆς ἀνίπτασθαι καὶ τὰς ἐν οὐρανῷ φύσεις ἐξετάζειν, ὡς ἔχουσιν,... τέχνας τε καὶ ἐπιστήμας ἐπινοῆσαι,... εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν;

Mêmes développements chez Manilius (IV, 886 s.). et chez Sénèque :

animus .. velut ex diutino carcere emissus, tandem... rerum naturae spectaculo fruitur (*Cons. ad Polyb.* 9, 3. Cf. *Epist.* 102, 22)

...cum animus... ad considerandam suam universique natu-

[1] R. Heinze, *Xenokrates*, 101. Cf. aussi sur Posidonius Zeller, III, 1[3], 570 s. et surtout Susemihl, II, 128 s.

[2] L'influence de Posidonius sur Sénèque est nettement visible dans *Ep.* 88, 24, et 90, 7 (où sont utilisés les προτρεπτικοί de cet auteur). Susemihl II, 135, n. 179. — D'autre part, Cicéron dit, *Fin.* I, 2, 6 : Legimus... in primis familiarem nostrum Posidonium. Zeller III, 1[3], 574 n. 2, 651 n. 1. — Enfin Plutarque, dans son mythe de Timarque (*de genio Socr.* 591 s.), qui procède d'ailleurs de Posidonius (Heinze, *Xenok.* 130), nous montre que Posidonius fut l'intermédiaire entre Platon et Philon. — Pour ce qui suit, v. Brinkmann, 449. Ce critique note justement, comme l'avait fait déjà Corssen, 520, la place prééminente que tient, dans l'argumentation de l'*Axiochos* 370 B s., l'astronomie ou la météorologie, que Posidonius aussi, nous le savons, avait en particulière estime (Bake, *Posidonii rel.* p. 58 s.).

ram, veri avidus insurgit. Terras primum, situmque earum quaerit; deinde conditionem circumfusi maris, cursusque ejus alternos et recursus, tunc quidquid inter cœlum terrasque plenum formidinis interjacet, perspicit, et hoc tonitribus, fulminibus, ventorum flatibus, ac nimborum nivisque et grandinis jactu tumultuosum spatium: tum peragratis humilioribus ad summa prorumpit, et pulcherrimo divinorum spectaculo fruitur, aeternitatisque suae memor, in omne quod fuit, futurumque est omnibus saeculis, vadit *(Cons. ad Helv.* 17 fin).

Ces rapprochements nous montrent très clairement les tendances et les courants d'idées auxquels se rattache l'*Axiochos :* et ils suffisent à nous convaincre que le dialogue tout entier est fait de pièces et de morceaux, de termes, de formules et d'arguments empruntés parfois textuellement à Platon, ou à des auteurs très postérieurs, tels qu'Epicure et ses disciples, l'Académicien Crantor, les moralistes cyniques Cratès et Télès, les Stoïciens, peut-être même Posidonius et les Néo-Pythagoriciens. Ces emprunts ont été faits à des systèmes si différents, et ils ont été si peu assimilés, qu'on ne doit pas être surpris de trouver dans l'*Axiochos* des propositions contradictoires. Comme le dit Usener *(Epicurea*, p. LVII) :

Scriptor dum Epicurea cum Platonicis Orphicisque componit, ne sensit quidem quam pugnantia sociaret.

Un autre résultat de cette enquête est qu'elle suggère invinciblement une date tardive pour ce dialogue : non seulement parce que l'auteur a manifestement connu et utilisé des écrits postérieurs au IVe siècle, mais encore, et surtout peut-être, parce que, dans les expressions, dans les tendances, dans la mentalité, dans le choix et dans l'agencement des thèmes, tout dénote que cette œuvre, trop peu originale pour être autre chose que le reflet d'une époque, est étroitement apparentée aux œuvres de l'époque alexandrine tardive ou de l'époque romaine. L'étude du mythe de l'*Axiochos* confirme cette conclusion, et elle nous aidera à la préciser.

3. *Le mythe de l'Axiochos.*

Tandis que les emprunts de l'*Axiochos* à Platon, aux Epicuriens et aux Cyniques ont été soigneusement relevés, sinon toujours correctement interprétés par les critiques, on ne s'est guère préoccupé de savoir ce que ce dialogue doit à l'orphisme et à la littérature des mystiques. Ceux qui l'ont étudié, en effet, ont généralement laissé de côté le mythe, qui pouvait cependant leur fournir de précieuses indications sur l'origine et la date de l'*Axiochos;* et, d'autre part, les mythologues qui s'y réfèrent, comme Rohde ou Dieterich, n'ayant pas examiné ce dialogue en lui-même, le supposent d'une époque peu postérieure à Platon, pour cette simple raison qu'il nous est parvenu dans la collection platonicienne. Il nous paraît donc très important de confronter avec les résultats provisoires de notre enquête critique les conclusions des mythologues sur les sujets qui sont traités dans le mythe de l'*Axiochos*, en nous appuyant d'ailleurs exclusivement sur les données indépendantes, et sans tirer aucune inférence de la présence de ces thèmes dans l'*Axiochos*, puisque la date de ce dialogue est en question et que notre étude nous suggère une date beaucoup plus tardive que celle qu'on admet communément.

Un premier point à noter est l'origine que l'auteur de l'*Axiochos* attribue à ce mythe. Il fait dire à Socrate (371 A) :

Je te raconterai encore, si tu veux, un autre récit que m'a fait le mage Gobryas. Il disait que lors de l'expédition de Xerxès, son grand-père, qui portait le même nom que lui, envoyé à Délos pour garder l'île où étaient nées les deux divinités [Apollon et Artémis], apprit par certaines tablettes d'airain, apportées du pays des Hyperboréens par Opis et par Hécaergos [1], qu'après sa

[1] ἑκάεργος est la leçon donnée par les cod. Υ et Z ainsi que par Stobée. On y a généralement préféré la leçon ἑκάεργε, qui est donnée par A, parce qu'elle se rapproche davantage de la forme commune de ce nom : Ἑκαέργη. Servius écrit lui aussi Ἑκάεργος (*Æn.* XI, 532, 858).

séparation d'avec le corps l'âme se rend vers le lieu ténébreux, dans la demeure souterraine où est le royaume de Pluton...

Cette fiction n'est pas faite pour nous surprendre. Dans le Xe livre de la *République* déjà, PLATON avait décrit les choses d'outre-tombe sous la forme d'une vision de l'Arménien Er (614 B). Après lui, ces sortes de fictions se multiplièrent, en même temps que les influences orientales et juives s'exerçaient avec plus de précision et d'intensité sur le monde hellénique[1]. A l'époque alexandrine, quelque respect qu'on eût encore pour Socrate, et bien qu'on lui donnât souvent encore le principal rôle dans les dialogues, on mettait très au-dessus de lui les sages de l'Orient. Le nom du mage Gobryas, qui est introduit ici, n'est pas nouveau non plus : on le trouve dans HÉRODOTE et dans XÉNOPHON; PLUTARQUE en fait mention *(Cim.* 12); PAUSANIAS donne le même nom au père de Mardonios (X, 15, 1). Quant aux Hyperboréens, ce peuple mythique, que les Ioniens, comme plus tard HÉCATÉE d'Abdère, plaçaient au Nord et qui à l'époque hellénique était localisé dans le Sud-Est ou dans l'Inde, en une région où la vieillesse et la maladie étaient inconnues, — peuple bienheureux célébré par PINDARE *(Pyth.* X, 49-56) et présenté par les poètes comme un modèle idéal de la justice et de la piété où doit atteindre l'âme, — leur légende, probablement originaire de Délos, était très répandue dans tout le monde grec, et intimement associée aux représentations de l'au-delà. HÉRODOTE (IV, 33) nous parle d'Opis et d'Arge, les Hyperboréennes de Délos; plus tard, MELANOPOS (PAUS. V, 7, 8) comme CALLIMAQUE *(Hymn. Del.* IV, 280) chantèrent Opis et Hécaergé : c'est très probablement un hymne appa-

[2] HIRZEL, *Dialog*, 335 s., et n. 1, à *Aristoxenos, Magikos, pseudo-Plat. Axiochos.* Cf. 1 *Alcib.* 122 A. Frag. 2 in *Aristot. Pseudepigr.* éd. Rose, p. 51. HÉRACLIDE avait écrit une œuvre de polémique contre Platon sous le titre de *Zoroastres* (PLUTARQUE *adv. Colot.* 14). On attribuait au mage Zoroastre et à un Indien les vues de Socrate sur la vie humaine (DIOG. L. II, 45). CLÉARQUE, l'élève d'Aristote, dans son περὶ ὕπνου mettait en scène Aristote avec un Juif, qui lui aurait enseigné une nouvelle doctrine des rapports de l'âme et du corps. JOSÈPHE, *contr. Ap.* I, 22.

renté à ceux-là qu'a utilisé l'auteur de l'*Axiochos* en ce passage[1].

Mais faut-il voir dans le mythe de l'*Axiochos* une simple fiction poétique? C'est très contestable. Le mythe d'Er l'Arménien, comme les autres mythes platoniciens, a certainement incorporé des données populaires anciennes, des enseignements éleusiniens et orphiques, peut-être aussi des légendes orientales[2]. Dans le *Cratyle* (400 C), PLATON déclare expressément qu'il tient des Orphiques les notions de la chute et des migrations des âmes; les expressions du *Phèdre* 248 C 249 C, se réfèrent évidemment aux mystères. La comparaison d'un passage du mythe d'Er *(Rép.* 614 E) avec un passage de PLUTARQUE, qui cite PINDARE comme sa source *(De occulte viv.* 7, 1130 C), met hors de doute que Platon procède aussi de Pindare; sur des détails précis il est en accord avec EMPÉDOCLE[3] : or Pindare et Empédocle avaient adopté les idées orphiques et pythagoriciennes relatives aux peines et aux récompenses de l'au-delà, aux migrations des âmes et à la faute originelle dont la vie présente est une expiation, ainsi qu'en témoigne la comparaison de fragments d'Empédocle et de strophes de Pindare avec les fragments d'hymnes orphiques et particulièrement avec les inscriptions sur lamelles d'or trouvées dans l'Italie méridionale[4]. De tout cela il est permis de conclure que la mythologie de Pindare, d'Empédocle et de Platon procède d'une Descente aux Enfers ou *Nekyia* composée à l'usage d'une confrérie orphico-pythagoricienne de

[1] CRUSIUS in ROSCHER *Lex.* II, 2812, 51 (n° 13) s. v. « Hyperboreer. » Cet auteur croit que le mythe de l'*Axiochos* procède d'une source ionienne. — Cf. JESSEN in PAULY-WISSOWA VII, 2662, s. v. « Hecaerge. » DIETERICH, 35.

[2] G. ETTIG, *Acheruntica*, *Leipzig. Stud.* XIII, 305 s. A. DÖRING, *Die eschatologischen Mythen Platons*, *Arch. f. Gesch. der Philos.* VI, 1893, p. 475. A. DIETERICH, 113 s.

[3] DIETERICH, 119-120.

[4] O. KERN, *Empedokles und die Orphiker*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* I, 498. DIETERICH, 109 s. Pour PINDARE, v. fragm. 106-107, Bergk I, 331. 2e Olymp. 6, 83. Les inscriptions orphiques ont été publiées par KAIBEL, *Inscr. Gr. Sic. et It.*, et par MURRAY, app. à la 2e éd. des *Prolegomena* de Miss HARRISON.

la Basse-Italie et dont les inscriptions des tablettes nous ont transmis des extraits : cette *Nekyia*, telle qu'on peut la reconstituer, devait comprendre un ensemble d'« indications destinées, comme celles du Livre des morts égyptien, à guider l'âme dans la vie future, à la sauvegarder des dangers qui l'y menacent, et à lui permettre d'arriver enfin au séjour de l'éternelle félicité[1] ». Or on sait précisément qu'il y eut un poème de ce genre, qui portait le titre de Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις, et qui servit de prototype aux innombrables représentations de l'Hadès dans la littérature et dans l'art jusque vers la fin de la période romaine : ce poème se rattachait si étroitement aux doctrines pythagoriciennes que le grammairien alexandrin Epigenes l'attribuait à un Pythagoricien (Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 144. *P. G.* t. 8, 864). Bien plus, Héraclide de Pont et Hieronymos de Rhodes, au IIIe siècle av. J.-C., connaissaient une Descente aux Enfers de Pythagore, dont Diogène-Laerce nous a donné un résumé (VIII, 21). Il est probable que ce récit, comme celui d'Er l'Arménien, revêtait la forme d'une vision ou d'un ravissement de l'âme ; et il en était de même des légendes qu'on racontait d'Hermotimos, de Zalmoxis, d'Aristeas, tous personnages associés aux traditions orphiques et pythagoriciennes, aussi bien que l'Hyperboréen Abaris auquel on attribuait des oracles, une théogonie et des καθαρμοί[2]. Ces représentations, auxquelles se mêlèrent de bonne heure des notions d'origine éleusinienne[3], eurent une fortune singulière, notamment dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C., où se produisit un renouveau marqué de la mystique orphico-pythagoricienne[4], avec les Néo-Pythagoriciens, qui se rattachaient tous au platonisme mais y joignaient des éléments empruntés soit au stoïcisme, soit à l'aristotélisme, soit

[1] H. Alline, *Le paradis orphique*, *Xénia*, p. 95. Dieterich, 125-128.
[2] Bethe in Pauly-Wissowa, I, 15. Rohde, 381 s. Ettig, 289. Dieterich, 131.
[3] Foucart, mém. cité, p. 66.
[4] Dieterich, 143. Susemihl, II, 329 s. Cf. plus loin.

même à l'épicurisme. Cette combinaison d'éléments divers et souvent contradictoires apparaît nettement dans les mythes de PLUTARQUE (cf. *De sera num. vind.* 22, 563 D. *De genio Socr.* 22, 592 A), aussi bien que dans la satire qu'a présentée LUCIEN (*Vera hist.* II, 5) de l'appareil habituel aux romans eschatologiques de son temps. C'est à la même source enfin que puisèrent les Latins, et notamment VIRGILE (*En.* VI), qui ne se lie à Platon que parce que l'un et l'autre procèdent de Pindare, d'Empédocle, des Orphiques.

Or telle est précisément la tradition à laquelle se rattache l'*Axiochos*. Tout porte à croire que ce n'est point par un simple artifice littéraire [1] que l'auteur de ce dialogue prétend avoir trouvé sur des tablettes d'airain apportées à Delos par les Hyperboréens une description des récompenses et des peines de l'au-delà, très analogue en fait à celle que devaient contenir les livres orphiques et pythagoriciens, auxquels recoururent jusqu'au IIe siècle ap. J.-C. tous les auteurs qui voulurent compléter ou préciser les descriptions données par Platon [2]. Des témoignages précis en font foi : POLLUX (VIII, 128) nous parle de ces tablettes d'airain où étaient gravées les lois relatives à la religion et aux coutumes des anciens ; un fragment orphique (267) nous apprend qu'Orphée avait reçu un vers *de oraculo Apollinis Hyperborei*. Quant à l'attribution de ce récit au mage Gobryas, elle n'est pas pour nous surprendre : ainsi, pour ne citer qu'un exemple parmi le grand nombre de ceux que nous offre la littérature tardive, LUCIEN, dans le *Ménippe* (c. 6), met sa κατάδασις sur le compte du mage chaldéen Mithrobarzam.

La description des récompenses et des peines (*Axioch.* 371 C-372 A) est conforme jusque dans le détail aux représentations de l'au-delà qui se perpétuèrent de siècle en siècle dans la croyance et dans l'imagination populaires,

[1] Tel est aussi l'avis de DIETERICH, 131.

[2] DIODORE I, 96, 4 s. *Orphica fragm.* 153, 154 (Abel). Cf. DIETERICH, 134.

et l'on y discerne les plus anciennes idées grecques, mais fortement influencées par les mystères et par l'orphisme.

Tous les traits dont s'est servi l'auteur de l'*Axiochos* pour dépeindre le séjour des hommes pieux dans l'Hadès nous sont connus par la poésie, par les inscriptions, par la littérature mystique. On les trouve presque tous réunis dans un texte où PLUTARQUE met en parallèle l'initiation avec la mort, montrant que dans l'un et l'autre cas l'âme passe par les mêmes épreuves pour atteindre le même bonheur :

ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησε καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φαντασμάτων ἁγίων ἔχοντες · ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι... ([PLUTARCH.] *de an.*, ap. STOBÉE, *Flor.* 120, 28; t. IV, 107-108 Mein. Cf. FOUCART, mém. cité, p. 56)

Les mêmes expressions se retrouvent éparses dans d'autres passages de PLUTARQUE (*De sera num. vind.* c. 22, 565 F. *De occult. viv.* c. 7, 1130 C), chez LUCIEN (*Vera hist.* II, 5; 12), chez les Romains, SALLUSTE (*Hist. fragm.* I, 61 Kritz.), HORACE (*Epode* 16), VIRGILE (*En.* VI, 658), dans des inscriptions romaines (*C. I. L.* III, 686), et jusque chez les communautés chrétiennes. Ces traits, d'ailleurs, sont pour la plupart fort anciens, car ils apparaissent déjà dans un fragment de thrène de PINDARE cité par PLUTARQUE (*Consol. ad Apoll.* c. 35), περὶ τῶν εὐσεβέων ἐν Ἅιδου :

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβάνῳ σκιαρὸν καὶ χρυσέοις καρποῖς βεβριθός
.....παρὰ δὲ σφισιν εὐανθὴς ἅπας τέθαλεν ὄλβος.
(Bergk, I, 331. Fr. 106-107).

Bien plus, on en découvre des traces jusque dans les poèmes homériques (*Odyssée* IV, 563). Tout porte donc à croire que cette description des Champs Elysées, du séjour des hommes pieux, du pays de l'éternelle félicité, où l'on jouit de la douce lumière, d'un air pur tempéré par les doux zéphyrs, de prairies émaillées de fleurs, appartenait aux

plus vieilles représentations populaires. Et l'image « très fidèle [1] » que nous en donne l'*Axiochos* n'est, selon toute vraisemblance, qu'un reflet de Pindare. En effet, bien qu'on ne puisse exactement reconstituer les vers, on discerne sans peine dans le morceau de l'*Axiochos* (371 C-D) des restes du mètre dactylique logaédique [2]. La source de l'*Axiochos* a donc été un poète : et la comparaison de notre dialogue avec le passage de Plutarque où se trouve précisément cité le fragment du thrène de Pindare *(Consol. ad. Apoll.* c. 34, 120 B s.) [3] permet de conclure que l'auteur de l'*Axiochos* a puisé, directement ou indirectement, à la même source que Plutarque, c'est-à-dire à Pindare, qui représente à n'en pas douter le *λόγος τῶν παλαιῶν ποιητῶν* mentionné par Plutarque.

Deux ou trois traits, cependant, de la description de l'*Axiochos* méritent de retenir l'attention, parce qu'ils dénotent une autre origine. L'auteur de l'*Axiochos* parle des sources d'eau pure, *πηγαὶ ὑδάτων καθαρῶν* (371 C). Or la source d'eau pure de Mnemosyne est l'un des thèmes qui reviennent le plus fréquemment dans les tablettes orphiques [4] :

> ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.
> *(I. G. S. I.* Kaib. 641.)

Il est couramment employé surtout à partir du Ier siècle av. J.-C., comme en témoignent un grand nombre d'inscriptions de l'époque romaine, où l'on prie le dieu des morts, Aïdoneus ou Osiris, d'accorder aux défunts l'eau de rafraîchissement et de vie par laquelle l'âme est finalement affranchie [5]. — Plus significative encore est la mention du *banquet*, *συμπόσια εὐμελῆ* (371 D). Plutarque *(De*

[1] Dieterich, 31.
[2] Welcker, II, 500. Dieterich, 121.
[3] Buresch, 19.
[4] Dieterich, 86. H. Alline, 97.
[5] *I. G. S. I.* Kaib. 1705, 1782, 1842... Cf. Dieterich, 95. — Sur le *refrigerium* de la littérature chrétienne, v. *Apoc.* 22, 1. Hippolyte, *ref. haer.* V, 27.

sera num. vind. 565 F), Lucien (*Vera hist.* II, 5 et 14), des inscriptions romaines (*Epigr.* Kaib. 153), des épigrammes de l'*Anthologie palatine* (VII, 31), nous représentent les mystes couronnés participant aux banquets des Enfers. Quelle est l'origine de cette croyance? Aristophane et Platon ne nous laissent aucun doute à cet égard : à deux reprises, dans le récit de la descente de Dionysos aux Enfers (154), puis dans le chœur des mystes (448), l'auteur des *Grenouilles* raille la représentation qu'on se fait communément de l'au-delà, représentation toute semblable à celle que nous trouvons dans l'*Axiochos*. Ce n'est pas contre les mystères ni contre les rites sacrés que sa raillerie est dirigée, mais bien contre les éléments qui y ont été surajoutés ; il vise surtout les images sensibles que l'on donnait de la félicité éternelle. Or ces images, Platon nous l'apprend, étaient d'origine orphique : « Musée et son fils Orphée, dit-il dans le second livre de la *République* (363 C), conduisent les justes après leur mort dans les Champs Elysées, les font asseoir couronnés de fleurs aux banquets des hommes saints, et là tout le temps se passe à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle. » Cette ivresse éternelle des justes et des initiés, que l'art représentait parfois sous la figure de satyres, porte sans contredit la marque du culte de Dionysos : les orphiques, dont le culte se propagea en Grèce en même temps que le culte de Dionysos [2], lui empruntèrent ce symbole pour exprimer l'extase spirituelle [3], et ils le répandirent dans le monde hellénique.

D'après Platon (*Rép.* 363 D. *Phéd.* 69 C), c'est encore aux orphiques que sont dues les représentations communes du Tartare, de l'Erèbe et du Chaos [4] : « ils plongent les méchants et les impies dans la boue, et les contraignent à

[1] V. références dans Dieterich, 78 et n. 1-2.

[2] Hérodote les mentionne ensemble, II, 81. Cf. Dieterich, 74. J.-E. Harrison, 473.

[3] J.-E. Harrison, 614.

[4] Cf. les fragments d'hymnes orphiques (éd. Abel, p. 294, 47 s.) cités par Dieterich, 52 n. 5.

porter de l'eau dans un crible. » Ces représentations grossières, d'abord reléguées à l'arrière-plan, paraissent avoir été particulièrement affectionnées des auteurs tardifs (LUCIEN, *Vera hist.* II, 30), sans qu'on cherchât, comme PLATON *(Gorg.* 493), à découvrir derrière elles un symbole moralisateur. Elles se sont greffées sur les représentations populaires plus anciennes, qui nous montrent comme ici (372 A) les morts aux prises avec des serpents et des bêtes redoutables, et tourmentés par les Erinnyes [1] : il est fait allusion aux premiers dans ARISTOPHANE *(Grenouilles*, 143, 278) ; pour les Erinnyes, elles sont mentionnées dans l'*Iliade* (III, 276 ; XIX, 258), et dans ESCHYLE *(Eum.* 264, 321), qui les montre chargées de tirer vengeance des meurtres ; mais c'est plus tard seulement qu'elles ont été assimilées aux Ποιναί et ont été douées de l'attribut mentionné dans l'*Axiochos* (372 A), à savoir des torches avec lesquelles elles brûlent les âmes des damnés : l'assimilation, relativement récente, des Erinnyes aux Peines pour les châtiments de l'au-delà (LUCIEN, *De luctu*, c. 6) est en relation étroite avec d'anciens symboles orphico-pythagoriciens comme celui dont HIPPOLYTE nous a gardé le souvenir *(Refut. haeres.* VI, 26 : Ἐρινύες Δίκης ἐπίκουροι) ; l'idée du châtiment et de la purification par le feu s'est introduite à une date plus tardive encore (CICÉRON, *De leg.* I, 14, 40. VIRGILE, *En.* VI, 742. LUCIEN, *Vera hist.* II, 27), probablement sous l'influence de la doctrine stoïcienne de l'ἐκπύρωσις, et peut-être aussi des croyances juives (cf. ISAÏE, 66, 24).

L'idée de supplices éternels dont seraient tourmentés les damnés, Tantale, Titye, Sisyphe *(Ax.* 372 A), si elle n'appartient pas à la plus ancienne tradition grecque, — car, chez HOMÈRE, les morts continuent dans l'Hadès la vie qu'ils ont menée sur la terre, — s'introduisit à une époque relativement ancienne, et pour le moins au VIIe siècle [2], puis-

[1] DIETERICH, 53-58, 155, 163, 199. ROHDE, 60, 247. CRUSIUS in ROSCHER *Lex.* II, 1163.

[2] WILAMOWITZ, *Homer. Untersuch.* 1884, p. 206. D'après S. REINACH *(Cultes, mythes et religions*, t. II, 1906, p. 159-203) « l'idée orphique et

qu'elle est apparente dans le XIe livre de l'*Odyssée* et se manifeste avec la plus grande précision chez ESCHYLE et chez PINDARE. Toutefois, si les supplices de Tantale, de Titye et de Sisyphe étaient bien connus en Grèce dès cette époque (*Odys.* XI, 582, 593), il en va tout autrement des *Danaïdes*. Ce n'est qu'à une époque extrêmement tardive qu'on a dénommé Danaïdes les femmes qui, aux Enfers, portaient de l'eau dans des cribles[1]. Tous les critiques s'accordent pour dire que cette assimilation était faite au IVe siècle[2], mais ils l'admettent sans preuves, et leur accord même n'est pas une preuve, car ils se répètent et se copient les uns les autres. Lorsqu'on examine les témoignages littéraires (en laissant de côté l'*Axiochos*, dont la date est précisément en question), on s'aperçoit qu'il n'est fait aucune mention du Δαναίδων πίθος avant l'époque romaine : il semble bien[3] que LUCRÈCE pense aux Danaïdes lorsqu'il parle des

... aevo florente puellas
Quod memorant laticem pertusum congerere in vas.
(III, 1006).

Mais il ne les nomme pas. HORACE, au contraire, les dési-

thrace de la perpétuité des peines est venue se greffer sur des images populaires représentant des morts soit dans l'exercice de leur activité familière, soit dans les attitudes caractéristiques de leur trépas », et en aurait fait, par une interprétation erronée, le symbole des peines auxquelles ils étaient condamnés pour l'éternité.

[1] On trouve des allusions anciennes au travail εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν (XÉNOPHON, *Œcon.* VII, 40. PLATON, *Rép.* 363 D. *Gorg.* 493 B. ARISTOTE, *Pol.* 1320 a 31), mais sans référence aux Danaïdes. PLATON, dans le *Gorgias*, 493 A-B (cf. HARRISON, 616), donne une explication très curieuse de l'origine de cette expression : « Un homme ingénieux, dit-il, Italien ou Sicilien, jouant sur les mots, inventa un mythe où la partie de l'âme qui est le siège des désirs est appelée πίθος, parce qu'elle est πιθανόν (aisée à persuader), et où il est dit que les non-initiés dans l'Hadès portent de l'eau dans un πίθος percé. » Cet homme ingénieux est peut-être Empédocle, ou Pythagore : c'est en tous cas un orphique (HARRISON).

[2] WILAMOWITZ, *Hom. Unters.* 202. ROHDE, *Psyche*[1] 288. GRUPPE, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* (Manuel de v. Müller), 180 n. 5, 1023 n. 3. WASER in PAULY-WISSOWA, IV, 2089, 45. J.-E. HARRISON, 618.

[3] Cf. le commentaire de l'édition du livre III du *De natura rerum* par HEINZE (1897), p. 189. Heinze croit que Lucrèce traduit ici un modèle grec, qui appartenait au genre des Consolations.

gne expressément sous le nom de Danaïdes *(Carm.* III, 11, 26), de même que PLUTARQUE *(Sap. conv.* 16, 160 D), ZENOBIUS (2, 6), PORPHYRE *(De abstin.* 3, 27), ALCIPHRON *(ep.* 1, 2), LUCIEN *(Tim.* 18, *Hermot.* 61). C'est donc seulement à l'époque impériale que la légende du tonneau des Danaïdes est devenue vraiment populaire, et c'est seulement à partir de cette date qu'on la trouve relatée en termes exprès soit par les Grecs, soit par les Romains. Lorsque les critiques affirment que cette légende était familière en Grèce dès le IVe ou le IIIe siècle, ils font donc plus ou moins explicitement un raisonnement du genre de celui-ci : l'*Axiochos* est « le premier témoignage littéraire de la substitution des Danaïdes aux ἀμύητοι qui ont à remplir dans l'Hadès un tonneau percé » (ROHDE, 292, note) ; or l'*Axiochos*, qui a été attribué à Platon, lui est certainement postérieur, mais (et c'est là le sophisme inconscient) il ne lui est peut-être pas de beaucoup postérieur ; la légende des Danaïdes doit donc dater de la génération qui a suivi Platon [1].

De telles inférences sont purement gratuites. Seuls des documents archéologiques pourraient ici trancher la question. Or ces documents font également défaut. Il semble que les archéologues aient reçu des critiques, sans contrôle, l'affirmation que les porteuses d'eau de l'Hadès ont été dénommées Danaïdes à partir de la fin du IVe siècle : toutes les fois qu'ils trouvent figurées, sur un vase postérieur à cette date, des porteuses d'eau dans l'Hadès, ils en concluent que ce doivent être des Danaïdes. Or rien n'est

[1] C'est le raisonnement que fait explicitement ROHDE : il regarde l'*Axiochos* comme ne pouvant guère être antérieur au IIIe siècle : « der (schwerlich vor dem 3. Jahrhundert schreibende) Verf. des Axiochos » (288, n. Cf. WILAMOWITZ, *Hom. Unt.* 202) ; d'où il conclut que ce dialogue doit être du IIIe siècle, cela sans raison. Même absence de preuves chez GRUPPE, qui affirme que les porteuses d'eau s'appellent Danaïdes dans les témoignages du IIIe siècle av. J.-C., mais qui ne cite rien de précis et postule simplement que les poètes latins de l'époque de César et de l'époque d'Auguste ont toujours des sources grecques, alexandrines surtout, et que dès lors l'assimilation des porteuses d'eau de l'Hadès avec les Danaïdes, — assimilation qui est faite chez ces poètes, — a dû être faite avant eux par les Alexandrins, c'est-à-dire dès le IIIe siècle. Un tel échafaudage est bien fragile.

moins sûr que cette identification. Elle n'est autorisée par aucune inscription, — et ceci sans doute ne prouve pas que ces porteuses d'eau ne soient pas des Danaïdes, car les inscriptions sur vases n'existent guère après le IVe siècle, mais, en l'absence de tout autre témoignage ou de tout autre indice, on doit, en bonne critique, rester dans le doute. Bien plus, ainsi que l'a fort bien montré Miss Harrison (p. 619), la description que fait Pausanias (X, 31, 9) d'une peinture de Polygnote à Delphes, où se trouvait figurée la vie dans l'Hadès, et qui datait du milieu du Ve siècle, prouve à l'évidence que l'artiste n'avait pas eu en vue les Danaïdes lorsqu'il représenta des personnages, de sexe et d'âge différents, portant de l'eau dans une grande amphore; Pausanias lui-même ne suppose pas un instant que ce puissent être là des Danaïdes; il dit simplement : « Nous inférâmes que ceux-ci aussi étaient des personnes qui tenaient les rites d'Eleusis pour des choses sans importance. Car les Grecs de jadis considéraient les initiés d'Eleusis comme dépassant tout le reste, autant que les dieux dépassent les héros. » Il est donc certain que Polygnote (sinon Pausanias lui-même), aussi bien que les écrivains du IVe siècle qui mentionnent ce supplice, Platon, Xénophon, regardaient les hydrophores de l'Hadès comme des personnes humaines réelles qui n'avaient pas été initiées : à coup sûr ce n'étaient point pour eux des Danaïdes. Miss Harrison montre également par l'étude de deux vases à figures noires de Munich et de Palerme (VIe siècle av. J.-C.) que la légende des porteurs d'eau de l'Hadès à cette époque n'avait sûrement pas été mise en rapport avec la légende des cinquante filles de Danaos qui, fiancées aux cinquante fils d'Ægyptos, les tuèrent dans leur nuit de noces : l'un de ces vases nous montre des génies ailés escaladant une jarre qu'ils emplissent d'eau ; l'autre nous présente six personnages grotesques, hommes et femmes, se précipitant pour remplir une amphore. Si maintenant nous examinons les peintures des vases postérieures au IVe siècle, nous constatons que la légende s'est spécialisée : les hydrophores

de l'Hadès sont représentés désormais sous les traits de femmes jeunes[1]. Au-dessous de ces figures, Reinach écrit : « Deux Danaïdes et une autre Danaïde, trois Danaïdes, cinq Danaïdes » (nombres qui reviennent constamment), mais c'est là une identification purement gratuite. Qu'on examine de près ces personnages : rien, absolument rien, ne nous permet d'affirmer que ce sont des Danaïdes; et il y a bien des chances que ce n'en soient pas. Que sont-ce donc? Ceci simplement, semble-t-il : des jeunes filles portant la jarre, appelée loutrophore, qui surmontait la tombe des vierges et qui signifiait la non-initiation au mariage[2]; en sorte que le vase, symbole de la virginité, a servi à désigner dans les peintures de l'Hadès les jeunes filles non initiées au mariage, comme sur un curieux sarcophage découvert à Torre-Nova[3], et qui date de la basse époque (IIe siècle ap. J.-C.), mais dérive de modèles plus anciens (IVe siècle av. J.-C.), la tablette à écrire, rappel direct du contrat de mariage, désigne la femme mariée, en opposition avec la femme non mariée, reconnaissable à la passoire ou au crible qu'elle tient dans la main : le sculpteur a ainsi figuré côte à côte une initiée et une non-initiée.

Dès lors, nous tenons, semble-t-il, la clef qui nous permettra d'interpréter le mythe et son évolution. Il est très vraisemblable que la légende du tonneau des Danaïdes repose sur un malentendu du même genre que celui qui a donné naissance, longtemps auparavant, aux mythes de Tantale, de Titye et de Sisyphe : l'imagination, toujours serve, et rarement mise au service d'une intuition créatrice, a interprété à contresens une image représentant des jeunes filles porteuses du vase virginal dans l'Hadès, et cela sous

[1] S. Reinach, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, t. I, 1899, p. 108, 167, 455, 479. Cf. Hauser, *Römische Mitteilungen*, XXV, 1910, p. 284.

[2] Pline, *N. H.* 28, 2, 3. *Schol.* ad Aristide, *Or.* II, p. 229. Cf. Harrison, 622. Hauser, *Röm. Mit.*, XXV, 276.

[3] Décrit et reproduit par F. Hauser, *Der Sarg eines Mädchens*, *Röm. Mitt.* XXV, p. 274, 276, et H. Lechat, *Notes archéologiques*, *Revue des Et. anc.* (Bordeaux), XIII, 1911, p. 404.

l'influence des idées religieuses, éleusiniennes et orphiques, relatives aux sanctions et aux peines de l'au-delà, dont on chercha des symboles dans les images funéraires communes. Ces idées, nous les trouvons déjà exprimées dans Platon, à propos des ἀνόσιοι, ἀμύητοι ou ἀτελεῖς qui charrient de l'eau dans des cribles ou dans des jarres percées : elles se résument dans cette croyance qu'un travail éternel et vain doit être la punition des fautes contre la religion : ainsi le transport en vain de l'eau lustrale est destiné à remédier à l'insuffisance de la purification. Ici se produisit une contamination de la légende des jeunes filles non mariées et de celle des non-initiés, par une confusion de leurs attributs, et, sans doute aussi, grâce à une sorte de jeu de mots sur le terme ἀτελής : τέλος, chez les Grecs, s'applique indifféremment au mariage et à l'initiation aux mystères, dont les cérémonies se ressemblaient singulièrement[1] ; ἄγαμοι et ἀμύητοι, pour eux, sont deux concepts réciproques[2]. — Or, les Danaïdes ayant tué leurs époux n'ont pas accompli le τέλος du mariage auquel elles s'étaient religieusement engagées, et elles demeurent ἀτελεῖς ou ἀτέλεστοι, au même titre que ceux qui ne connaissent pas le τέλος des mystères, les ἀμύητοι ou ἀνόσιοι : elles doivent porter éternellement aux Enfers le vase, symbole de leur virginité. Les Danaïdes étaient donc toutes désignées pour figurer les jeunes filles non mariées, pour représenter le type des ἄγαμοι et leur prêter un nom. D'autre part, l'image du vase, symbole de la virginité, dut, sous l'influence des idées religieuses, être interprétée comme le symbole d'un châtiment éternel, de la répétition indéfinie et vaine du rite non accompli : la similitude du châtiment, et peut-être diverses autres confusions[3], amenèrent à une certaine épo-

[1] S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 310.

[2] Pollux III, 38. Ammonius, éd. Valckenaer p. xlviii : παρθένος ἡ μηδέπω μνηθεῖσα ἀνδρός. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 648. Hauser, art. cité, p. 276.

[3] Les Danaïdes étaient représentées comme apportant de l'eau à l'Argos desséché. Strabon VIII, 256, d'après un poète épique. Cf. l'édition de Pausanias par Frazer, t. V, 1898, p. 388. J.-E. Harrison, 620.

que l'identification des Danaïdes ἄγαμοι aux ἀμύητοι et même la *substitution* des unes aux autres, pour la figuration des hydrophores de l'Hadès dans les tableaux, peintures de vases et descriptions littéraires. Dès lors, le mythe s'est *restreint* et *spécialisé :* on ne parle plus du pithos des non-initiés, mais uniquement du tonneau des Danaïdes. A quelle époque s'est faite cette substitution ? Elle a pu être faite au IIIe siècle, mais naturellement elle peut être très postérieure à cette époque, qui constitue un *terminus a quo*, non pas du tout (comme on l'a admis jusqu'à ce jour) un *terminus ad quem.* Si nous nous en tenons strictement aux données littéraires et archéologiques connues, nous pouvons présumer qu'elle ne doit pas être antérieure au Ier siècle av. J.-C., date où elle apparaît pour la première fois dans divers documents. Le jeu de mot de l'*Axiochos* sur ἀτελεῖς (371 E), qui se trouve appliqué aux ὑδρεῖαι des Danaïdes *(infinitae aquationes)*, semble indiquer le stade final de la légende, où les Danaïdes servirent à figurer les ἄγαμοι, assimilés eux-mêmes aux ἀμύητοι, comme eux ἀτέλεστοι, et comme eux condamnés à des ἀτελεῖς ὑδρεῖαι. Ceci ne suffit pas pour établir la date de l'*Axiochos*, mais nous pouvons conjecturer que l'auteur, si peu original, de ce dialogue ne doit pas être antérieur à l'époque où la légende du tonneau des Danaïdes est devenue courante en Grèce et à Rome, c'est-à-dire au plus tôt durant le Ier siècle av. J.-C.[1]

Nous avons volontairement laissé dans l'ombre jusqu'ici une autre influence qui se manifeste avec la plus grande netteté dans tout le mythe de l'*Axiochos :* celle des mystères éleusiniens. Elle s'exerça en Grèce à côté des influences orphiques, mais dans une direction opposée, car elle tendit constamment à moraliser et à élever les représentations de l'au-delà[2] : l'idée des sanctions futures, de

[1] Brinkmann, art. cité, 445, a montré pareillement que « Scylla et le Centaure » (*Ax.* 369 C), comme types de chimères ou de ἀνυπαρξίας παραδείγματα, n'ont été connus qu'à cette époque.

[2] Wilamowitz, *Hom. Unt.* 207-208.

la responsabilité du bien et du mal, idée visible déjà dans l'hymne homérique à Déméter (qui date au plus tard de la première moitié du VIIe siècle), est, tout au moins chez Pindare et chez Eschyle, une idée d'origine éleusinienne. L'un des caractères essentiels de la religion éleusinienne est « la confiance que les mystères donnent à l'initié pour la vie future[1] », c'est-à-dire non pas tant pour la survivance de l'âme, — les Grecs avaient cette idée avant les mystères d'Eleusis, — que pour le sort de cette âme après la mort : les initiés sont heureux, les non-initiés malheureux ; les formules et les rites de l'initiation aux mystères, *τὰ λεγόμενα* (*οἱ μυστικοὶ λόγοι*), *τὰ δρώμενα*, assuraient à celui qui y avait participé la béatitude éternelle, et la déesse d'Eleusis par la voix du hiérophante révélait aux initiés, dans les mystères qu'elle avait institués, la route des Enfers et le moyen de s'y rendre sans encombres. Cette croyance est maintes fois exprimée chez les poètes, les philosophes, les rhéteurs, depuis les hymnes homériques jusqu'à Aristide[2] : dans les inscriptions, « où le sentiment général se traduit souvent mieux que chez les écrivains, elle va jusqu'à l'enthousiasme[3] » :

> Ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι
> τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν.
> (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883, p. 82).

Certes, c'est un beau mystère qui nous vient des bienheureux : pour les mortels, la mort n'est pas un mal, mais un bien.

On croyait que l'initiation conférait une force surhumaine à celui qui l'avait reçue : « J'ai réussi parce que j'ai vu les

[1] C'est un des deux bienfaits dont les Grecs, d'après Isocrate, *Paneg.* 28, ont été redevables à la religion d'Eleusis : l'agriculture qui les a fait passer de la vie sauvage à la vie civilisée, et l'initiation aux mystères qui leur donne l'espérance du bonheur dans la vie future... τὴν τελετήν, ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν. Cf. Foucart, mém. cité, 14-18.

[2] *Hymn. Cerer.* 480. Pindare ap. Clément, *Strom.* III, 186 (*P. G.* t. 8, 1120). Sophocle fr. 348 (Didot), Platon. Isocrate. Cicéron, *De leg.* II, 14. Aristide, *Or.* XIII, XIX. V. Foucart, 53-54.

[3] Foucart, 55.

saints mystères », dit Héraclès à son père en lui racontant sa lutte contre Cerbère (EURIPIDE, *Herc. fur.* 613). L'initiation d'Héraclès était une tradition très populaire dans l'antiquité : elle est relatée par XÉNOPHON, par EURIPIDE, par PLATON, et elle a inspiré un grand nombre de représentations d'art[1]; elle est attestée de la manière la plus précise par DIODORE (IV, 25), qui nous apprend qu'Héraclès, avant de descendre aux Enfers pour en ramener Cerbère, se rendit à Athènes pour se faire initier aux mystères éleusiniens. Or c'est là ce que nous dit aussi l'auteur de l'*Axiochos* (371 E) :

D'après la tradition, Héraclès et Dionysos, lorsqu'ils étaient sur le point de descendre dans l'Hadès, se firent auparavant initier en ce lieu même où nous sommes[2], et c'est de la déesse d'Eleusis qu'ils reçurent l'étincelle qui enflamma leur courage, pour entreprendre leur voyage d'outre-tombe.

Toutefois, cette phrase présente une variante singulière de la légende commune : nulle part, ni dans les écrivains de l'antiquité ni dans les figurations de l'art, il n'est parlé de l'initiation de Dionysos : ce dieu, qui fut toujours, sous des noms divers, associé à la religion éleusinienne, était celui qui présidait, avec les deux déesses, aux cérémonies de l'initiation[3]. Quelques critiques cependant, sur la foi de l'*Axiochos* et d'une peinture d'un vase attique du IVe siècle[4], admettent que Dionysos fut initié en même temps qu'Héraclès : mais, quoi qu'en dise FOUCART (p. 65), l'*Axiochos* n'est pas « un témoin autorisé » ; d'autre part, le vase de Kertsch comme le sarcophage de Torre Nova nous présentent bien Dionysos, sous la forme de Iacchos, assistant à la scène de l'initiation d'Héraclès aux mystères d'Eleusis. La face anté-

[1] ROSCHER *Lex.* I, 2, 2185, s. v. Herakles. RIZZO, *Il sarcofago di Torre Nova*, *Röm. Mitt.* XXV, p. 137.

[2] C'est-à-dire dans l'Etat athénien, où se trouvait Eleusis.

[3] FOUCART, 28, 81.

[4] Le vase de Kertsch (STEPHANI, *Cte Rendu* 1859, t. I). Cf. PRELLER-ROBERT, *Griech. Mythol.* I4, 790 n. 5. PLUTARQUE (*Thes.* 33) rapporte que les Dioscures furent initiés en même temps qu'Héraclès.

rieure du sarcophage montre[1] Héraclès assis sur un siège recouvert de la peau de lion, la tête cachée sous un voile, et tenant une torche de la main gauche ἐναύσασθαι. *Ax.* 371 E); devant lui, le feu brûle sur un autel où le hiérophante et Iacchos versent une libation; Iacchos a le costume et la chaussure de Dionysos, et il tient de la main gauche une torche allumée. Si l'interprétation de cette scène est malaisée dans le détail, la signification du moins en est claire, et nul doute ne peut subsister sur le rôle qu'y jouent les deux personnages. C'est évidemment par erreur que l'auteur de l'*Axiochos* met Dionysos sur le même rang qu'Héraclès dans la cérémonie de l'initiation, et son erreur s'explique très probablement par un malentendu dans l'interprétation des œuvres d'art, qui bien souvent, surtout à l'époque alexandrine et romaine, représentaient Héraclès associé avec Dionysos[2]. Mais il est bien peu vraisemblable qu'une pareille étourderie ait pu être commise à l'époque attique, où la légende était bien connue.

Enfin, une dernière remarque s'impose au sujet du mythe de l'*Axiochos* et de la distinction qui y est établie entre les purs et les impurs (371 C : εὐσεβῶν χῶρος. E : χῶρος ἀσεβῶν). D'après la religion éleusinienne[3], « pour s'assurer le bonheur de la vie future, il faut se lier aux divinités qui règnent dans le monde où l'homme se rendra après la mort... Quel que soit cet empire souterrain, le bonheur y est promis à ceux-là seuls qui, par l'accomplissement de certaines cérémonies, ont su se concilier la protection des dieux auxquels il appartient. Pas plus chez les Grecs que chez les Egyptiens, il n'y a l'idée de mérite ou de démérite; il n'y a pas des bons et des méchants, mais des initiés et des non-initiés : les premiers ayant le privilège du bonheur; les seconds livrés à toutes les souffrances... L'initiation est un

[1] Telle est du moins l'interprétation de Hauser et celle de Lechat, dans les articles cités.

[2] V. à ce sujet Pauly-Wissowa, V, 1038, 38 s. Roscher I, 2, 1044. Daremberg et Saglio, III, 113.

[3] Foucart, mém. cité, p. 22.

contrat par lequel la divinité s'est liée à son fidèle ; dès que celui-ci a rempli exactement les conditions qu'elle a imposées, à son tour elle lui doit sa protection et sa faveur... » D'après la description fort exacte, semble-t-il, qu'Aristophane dans les *Grenouilles* (162 ; 145 s., 273 s.) nous présente des initiations éleusiniennes, les initiés seuls (*μεμυημένοι*) avaient droit au paradis souterrain, où ils occupaient la *προεδρία* (cf. Diog. L. VI, 39) : les non-initiés (*ἀμύητοι καὶ ἀτέλεστοι*) étaient précipités dans le bourbier (cf. Plutarque, ap. Stobée 120, 28). C'est seulement à une époque tardive que l'on s'éleva jusqu'à des considérations morales, et que la notion de pureté morale (*εὐσέβεια*) prit le pas sur la notion de pureté rituelle [1]. Diogène s'étonne ou s'indigne à la pensée qu'Epaminondas pourra être dans le bourbier, tandis que le brigand Patécion, parce qu'il a été initié, sera dans le séjour des bienheureux :

Τί λέγεις, ἔφη, κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας, ὅτι μεμύηται ;

Plutarque, *De audiendis poetis*, 4.

Ce n'est guère qu'à l'époque romaine qu'on désigna couramment le séjour des bienheureux sous le nom de *χῶρος εὐσεβῶν* [2]. Il est donc probable que le sentiment populaire, sous des influences auxquelles les philosophes, Platon surtout, ne furent pas étrangers, et que n'excluaient pas d'ailleurs les mystères [3], substitua progressivement à la distinction primitive en initiés et non-initiés la distinction plus haute et plus large en purs et impurs ; on en vint à penser que l'accomplissement des rites ne suffit pas, que la

[1] Rohde, 272, 288, n. 1. Dieterich, 67.

[2] V. les nombreuses inscriptions des *Epigrammata gr. ex lapid. collecta*, éd. Kaibel, où il est fait mention du χῶρος εὐσεβέων (151, 5 ; 189, 6 ; 218, 16 ; 291 ; 411, 4 ; 506, 8). Toutes ces inscriptions sont postérieures au IIe siècle av. J.-C.

[3] Les meurtriers ne pouvaient être admis à l'initiation (Dieterich, 66). Cf. le témoignage d'Andocide, *Myst.* 31 : μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά, ἵνα τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σώζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.

pureté doit consister dans une transformation de la vie, de la pensée et des sentiments :

> Ἁγνεία δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια.
> Etre pur, c'est avoir des pensées saintes[1].

C'est alors que l'on admit dans le lieu de la félicité tous les εὐσεβεῖς.

L'*Axiochos* nous présente la combinaison singulière des deux points de vue : il divise les âmes dans l'Hadès en εὐσεβεῖς et ἀσεβεῖς, mais cependant, pour que les initiés gardent quelque avantage, il les considère comme privilégiés et investis de la προεδρία :

> ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστίν τις προεδρία (371 D)[2].

Nous avons évidemment là l'indice d'une date tardive : non point qu'on ne se fût élevé d'assez bonne heure, avec un Pindare ou avec un Platon, à des notions proprement morales ; mais, dans Platon, ces notions morales sont admises pour elles-mêmes, et elles forment un corps de doctrine cohérent : dans l'*Axiochos* elles sont surajoutées à des conceptions rituelles avec lesquelles elles ne s'accordent pas[3], et tout dénote en elles des notions qui ont commencé de se répandre dans la masse, mais sans avoir été profondément assimilées par elle. Seule une étude minutieuse et complète de l'évolution religieuse et morale du peuple grec permettrait de situer exactement dans le temps

[1] Inscription d'Epidaure (cf. Defrasse et Lechat, *Epidaure*, 1895, p. 242), ap. Porphyre, *De abstin.* II, 19 (d'après Théophraste). L'épigramme n'est certainement pas antérieure à l'époque de Théophraste. Dieterich, 67 n. 3. — Sur la notion de pureté chez les anciens, v. les travaux de Fehrle et de Wachter (*Religionsgeschichte Versuche u. Vorarbeiten*, VI, 1910; IX, 1, 1911). *Mélange Holleaux*, Paris, Picard, p. 267. — Il est assez difficile, d'ailleurs, de définir ce que les anciens entendaient par cette expression φρονεῖν ὅσια, et il faut se garder d'en prendre la traduction en langage moderne pour l'équivalent exact.

[2] Il est à remarquer que, dans le texte de Plutarque que nous avons cité (*Consol. ad Apoll.* c. 34. 120 B s.). ce sont les εὐσεβεῖς qui sont investis de ce privilège : εἰ δ' ὁ τῶν παλαιῶν τε ποιητῶν καὶ φιλοσόφων λόγος ἐστὶν ἀληθής, ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν, οὕτω καὶ τοῖς εὐσεβέσι τῶν μεταλλαξάντων ἐστί τις τιμὴ καὶ προεδρία.

[3] Rohde, *Psyche*[1], 288 (2e éd. I, 313, n. 1).

l'ensemble des tendances et des notions qui se font jour dans l'*Axiochos* : mais nous ne pensons pas nous avancer trop en conjecturant qu'elles ne sont pas antérieures de beaucoup à l'ère chrétienne.

4. *Conclusion touchant la date de l'Axiochos.*

Que conclure de cette enquête critique? Qu'on doit voir dans l'*Axiochos* l'œuvre tardive d'un compilateur malhabile, l'exercice d'un rhéteur de la basse époque, qui a une teinte de philosophie mais n'a pas de pensée [1].

L'auteur de l'*Axiochos* n'est pas un disciple intelligent de Platon, fidèle à la méthode et à l'esprit du maître, comme s'efforcèrent d'être les Académiciens, dont la plus haute ambition était d'être les interprètes authentiques de Platon et de transmettre intact l'enseignement qu'ils avaient reçu de lui : *diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur* (Cicéron, *Acad.* I, 9, 34). Qu'ils le voulussent ou non, d'ailleurs, les Académiciens s'écartèrent assez vite de ce programme. Après la première génération, fortement pénétrée de la doctrine et des méthodes du maître vieillissant, et qui en retint surtout un mathématisme imprégné d'éléments pythagoriciens, la seconde génération, avec Polémon et Crantor, n'en garde que les recettes morales pratiques, qu'elle mêle plus ou moins de maximes cyniques et sépare de la dogmatique platonicienne. Avec ces « prédicateurs de morale », puis, surtout, avec les probabilistes et les demi-sceptiques de la moyenne et de la nouvelle

[1] Cf. les jugements que portent sur ce dialogue Susemihl, qui y voit l'œuvre d'un « philosophisch gebildeter Rhetor » (I, 22, n.), Heinze qui l'appelle « ein gedankenlos gearbeitetes rhetorisches Uebungstück » (art. cité des *Berichte sächs.*, t. 36, p. 333), Rohde, qui parle du « lose zusammengefügten Conglomerat herkömmlicher Bestandtheile der λόγοι παραμυθητικοί, welches die kleine flüchtig aufgebaute Schrift darstellt » (Psyche[1] 538 n.), P. Couvreur : « Prêter de telles sottises à un Académicien du IVe siècle va contre toute vraisemblance... Tout cela est d'une extrême faiblesse » (art. cité, p. 78), Wilamowitz, art. cité, p. 977. J.-E. Harrison insiste justement (p. 617) sur le mysticisme dont ce dialogue est rempli.

Académie, nous assistons à cette curieuse métamorphose d'une doctrine qui dépassait singulièrement la mentalité de son époque et qui se trouva ramenée à des proportions humaines, pour ne demeurer que par ses côtés adventices, ou par des formules destinées à enrichir le trésor de l'expérience commune et cette logique de la vraisemblance qui se fonde exclusivement sur le discours. C'est à ce platonisme défiguré qu'a puisé l'auteur de l'*Axiochos*. De Platon lui-même il est séparé par quelques degrés de plus [1] : ce « dialogue platonicien » n'a pu être écrit qu'à une époque où l'on était déjà bien loin du platonisme ; il en néglige ou en ignore l'âme, et n'en connaît ou n'en imite que la partie la plus extérieure, les procédés, les singularités de la forme, les détails infimes du vêtement ; bien plus, il y mêle des expressions et des développements empruntés aux sophistes, aux Epicuriens, à l'école cynique et stoïcienne, enfin aux orphiques, c'est-à-dire à des doctrines tout à fait inconciliables avec le platonisme, sans même chercher à les accorder avec le platonisme, ni à masquer ses plagiats. Il fallait que Platon fût bien lointain pour qu'on osât faire du Platon à la manière de l'*Axiochos*.

Cette étude nous permet aussi de déterminer d'une manière approximative l'époque à laquelle on peut faire remonter la composition de l'*Axiochos*. L'examen attentif du style, qui est émaillé de termes, d'expressions et de tournures appartenant à la période alexandrine tardive ou à la période romaine ; l'énumération des emprunts faits par l'auteur de notre dialogue à des œuvres de date relativement récente, — emprunts indéniables si l'on songe à la médiocre assimilation de doctrines spécifiquement épicuriennes, cyniques ou stoïciennes, par un auteur qui, lui, n'a pas de doctrine, et chez qui ces notions font disparate avec son platonisme de façade ; enfin, la rencontre en ce dialogue de formules [2],

[1] Sur les Académiciens du Ier siècle av. J.-C. et sur leur éclectisme, v. Zeller, *Ph. d. Gr.* III, 1³, 588 s. Susemihl, II, 279 s.

[2] P. ex. παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος, σκῆνος, σύμφυλον αἰθέρα, κριτικός, πνεῦμα, δαίμων ἀγαθός, etc.

voire même de détails (ou de méprises) historiques[1], qui décèlent une époque tardive, l'utilisation qui y est faite de conceptions morales[2], de légendes et de mythes[3] inconnus de l'âge classique, et qui n'ont été vulgarisés qu'au Ier siècle av. J.-C., si même ils n'ont pas apparu à cette date, tout cela nous autorise à conclure que ce dialogue a été composé très certainement à une époque assez postérieure à l'époque attique, et très probablement à une date qui n'est pas antérieure au commencement du Ier siècle av. J.-C.

Sans doute, les arguments sur lesquels nous étayons cette conclusion, — sauf toutefois, ce semble, les arguments tirés du style, — ne seraient pas décisifs s'il s'agissait d'un auteur original : on pourrait prétendre qu'il n'est pas l'imitateur, mais le modèle, et qu'il a devancé sur certains points l'évolution de la langue et de la pensée grecques. Mais tel n'est pas le cas : l'*Axiochos* n'est pas une source, c'est un reflet. Et l'époque dont il est le reflet est indubitablement l'époque romaine, ou, au plus tôt, l'extrême fin de la période alexandrine. Les formules, les lieux communs et les légendes qui se rencontrent dans l'*Axiochos* sont ceux qui se rencontrent le plus fréquemment dans les auteurs de cette époque. Les rapprochements sont nombreux que l'on peut faire entre l'*Axiochos* et Plutarque. Le développement sur les misères de la vie humaine et les inconvénients propres à chaque condition avait été rendu populaire par Cicéron ; la conception épicurienne de la mort par Lucrèce ; enfin les maximes cyniques et stoïciennes que nous trouvons dans l'*Axiochos*, et qui constituent le fond du syncrétisme d'un Dion Chrysostome, s'étaient répandues à partir du Ier siècle av. J.-C., surtout avec Posidonius. Nous savons aussi que Prodicos, qui joue un si grand rôle dans notre dialogue, était extrêmement populaire au temps de Dion Chrysostome et des premiers Pères, de Clément d'Alexan-

[1] P. ex. sur l'éducation des éphèbes.
[2] P. ex. l'εὐσέβεια.
[3] Le tonneau des Danaïdes, Scylla et le Centaure, l'initiation de Dionysos.

drie, de S. Grégoire de Nazianze; et LACTANCE, qui cite la fameuse maxime épicurienne, mise ici (369 C-D) dans la bouche de Prodicos, l'apprécie dans les mêmes termes qu'Axiochos[1]. Enfin le mythe de l'*Axiochos*, dont l'étude est particulièrement significative, et les différents morceaux mystiques que contient ce dialogue (365 B. 366 A. 370 D s.), nous ont révélé une très étroite parenté entre l'*Axiochos* et les doctrines néo-pythagoriciennes : or le néo-pythagorisme date du Ier siècle av. J.-C.[2]. C'est alors qu'on falsifie deux lettres de Platon[3], et qu'on remet en honneur, avec le platonisme auquel les néo-pythagoriciens se rattachent directement, le pythagorisme et l'orphisme, plus ou moins mêlés d'éléments étrangers, stoïciens ou péripatéticiens, voire même épicuriens. Tel est précisément le courant d'idées auquel appartient l'*Axiochos* : il s'y replace comme en son milieu naturel.

Ne doit-on pas aller plus loin encore, et dater l'*Axiochos* de l'époque à laquelle le christianisme commença d'être connu des Grecs cultivés, c'est-à-dire de la fin du Ier siècle ou du début du IIe siècle ap. J.-C.? Cette supposition n'est pas invraisemblable, puisque l'*Axiochos* n'est mentionné par personne dans l'antiquité avant DIOGÈNE LAERCE, par conséquent avant le IIe siècle de notre ère. Et l'on rendrait

[1] « Quando nos sumus mors non est; quando mors est nos non sumus. Mors ergo nihil ad nos. » Quam argute nos fefellit! quasi vero transacta mors timeatur, qua jam sensus ereptus est, ac non ipsum mori quo sensus eripitur. *Divin. Inst.* III, 17 (*P. G.* t. 6, 403).

[2] DIETERICH, 143 s. (avec références) a bien mis en lumière les caractéristiques de ce mouvement, qui se produisit dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C., et qui est représenté par ALEXANDRE POLYHISTOR, POSIDONIUS (qui, d'après SCHMEKEL en serait la principale source. *Philos. der mittleren Stoa*, Berlin, 1891), NIGIDIUS FIGULUS, VATINIUS, etc. Il se manifesta dans deux directions, dont l'une se lie plutôt aux Stoïciens, l'autre aux Péripatéticiens, mais qui procèdent l'une et l'autre d'un platonisme très fortement mêlé d'éléments mystiques, pythagoriciens et orphiques. L'influence du néo-pythagorisme est visible chez PHILON d'Alexandrie, SÉNÈQUE, PLUTARQUE, et même chez des poètes comme OVIDE et CLAUDIEN. V. ZELLER, *Ph. d. Gr.* III, 2³, 79-146. SUSEMIHL, II, 329 s., 708.

[3] La 12e et la 13e. V. la bibliographie de la question dans SUSEMIHL, II, 581 s.

compte ainsi d'un certain nombre d'expressions que renferme ce dialogue et qui, à première vue, paraissent très proches de conceptions chrétiennes. En voici le relevé :

1. *τὸ κοινὸν δὴ τοῦτο καὶ πρὸς ἁπάντων θρυλούμενον, παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος* (365 B). Les auteurs grecs ne nous offrent aucun exemple du mot *παρεπιδημία* employé au sens très particulier qu'il prend ici : « La vie est un passage sur la terre. » IMMISCH cependant cite ces deux vers de MÉNANDRE (ap. STOBÉE, *Flor.* 121, 7[a]. Mein. IV, 114) :

πανήγυριν νόμισόν τιν' εἶναι τὸν χρόνον
ὃν φημι τοῦτον, τὴν ἐπιδημίαν ἀνθρώπῳ.

Mais on ne peut tirer argument d'un texte aussi douteux et aussi controversé que celui-là ; certains critiques lisent, au lieu de *ἀνθρώπῳ*, *ἄνω*; d'autres, *ἐν ᾧ*. Le sens de *ἐπιδημίαν* n'est donc pas sûr, car il varie suivant qu'on adopte telle ou telle leçon. Ce qu'on ne saurait nier, c'est que l'idée exprimée dans ce passage de l'*Axiochos* soit une idée toute chrétienne. Et, chose plus significative encore, aurait-on pu dire d'une telle idée avant le christianisme : « cette vérité si connue, si souvent répétée par tout le monde » ? C'est là ce qu'a justement remarqué ERASME[1] :

Vita hominis perigrinatio. *παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος*, id est Perigrinatio quaedam est vita. Socrates in Axiocho Platonis adfert hanc sententiam ut vulgo apud omnes decantatam. Quanquam is dialogus habetur inter nothos : videtur esse potius hominis Christiani, qui Platonem voluerit imitari. Haec enim sententia frequenter occurrit in sacris voluminibus[2] vitam hanc esse exsilium, esse incolatum et perigrinationem. Quanquam et Socrates Platonicus narrat animas hominum e cœlo fuisse delapsas, quo sibi per philosophiae studium parant reditum.

[1] *Erasmi Adagiorum.* Sumptibus haeredum A. Wecheli Claudii Murni et Io. Aubrii. 1599, p. 1829.

[2] L'assertion d'Erasme est exacte. Pour les justes du Vieux Testament, la vie est un passage, ou un pèlerinage (*Gen.* 47, 9. *Psalm.* 118, 19, 54. *Eccl.* 7, 1 s.), mais qu'ils auraient désiré prolonger, parce que le *schéol* qui était la fin pour tous ne plaisait à personne. Dans le Nouveau Testament, l'idée est plus marquée encore, mais avec l'espérance de l'au-delà. *1 Petr.* 2, 11. *Hebr.* 11, 13 (où il s'agit des patriarches).

2. L'expression σκῆνος (366 A), appliquée au corps humain, est également une expression du Nouveau Testament. *2 Cor.* 5, 4. *2 Petr.* 1, 13-14 (σκήνωμα). Même sens dans cette phrase de LACTANCE *(Div. Inst.* II, 3. *P. G.* t. 6, 264) : « Hoc quod oculis subjectum est, non homo, sed hominis receptaculum. »

3. τὸν οὐράνιον ποθεῖ καὶ σύμφυλον αἰθέρα, καὶ διψᾷ (366 A). Cette soif de la vie future, du ciel, paraît toute chrétienne. « Sed istud desiderium, ista sitis quam rara avis est vel apud Christianos! » (WOLF). Dans tout le Vieux Testament hébreu on ne désire pas la mort, parce que dans le Schéol bons et méchants sont pêle-mêle à l'état d'ombres. La *Sagesse* judéo-grecque, sans marquer l'horreur personnelle de la mort (car pour elle les âmes des justes sont en paix dans la main de Dieu. *Sap.* 3, 1 s.), affirme cependant que la mort est contraire au plan primitif de Dieu, qui ne l'a pas faite (1, 14. 2, 23 s.). Dans l'Evangile, on ne voit pas poindre le désir de la mort; au contraire, ce serait un bien de pouvoir ne pas mourir (JEAN 8, 51). S. PAUL désire la mort pour lui-même *(Philip.* 1, 23), et peut-être aussi a-t-il des compagnons dans son « ardent désir d'être revêtu de notre demeure céleste, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie » *(2 Cor.* 5, 1-4). Les chrétiens voudraient la gloire et l'immortalité, et ils redoutent la mort. Pourtant, à tout prendre, ils choisissent d'aller près de Dieu *(Rom.* 8, 16-25). Les Grecs, au contraire, trouvaient étrange que le philosophe souhaitât de mourir *(Phédon* 64 B).

4. εἰ μή τι θεῖον ὄντως ἐνῆν πνεῦμα τῇ ψυχῇ (370 C). Il convient de noter l'emploi du terme πνεῦμα pour désigner, non pas l'âme elle-même, ni la partie supérieure de l'âme, comme le faisaient XENOCRATE et les Stoïciens, mais quelque chose de divin, et, plus précisément, l'effet de l'action divine sur la partie supérieure de l'âme, action surélevante, d'après S. PAUL *(Gal.* 5, 16 s.), qui s'oppose à la chair, aux tendances inférieures et souvent coupables de notre nature, et qui, après la mort, et, pour le corps, après la résurrection,

doit s'étendre à notre être tout entier (*1 Cor.* 15, 35-55). L'expression de l'*Axiochos* paraît désigner aussi un souffle ou une action de Dieu en l'âme, et, en ce sens, elle semble, ou chrétienne, ou judéo-chrétienne.

5. ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ (370 D). Ici encore WOLF est frappé de la tournure chrétienne de l'expression; mais, ne croyant pas que le dialogue puisse être postérieur au christianisme, il se contente de dire que cette idée de paix éternelle n'a tout son sens que pour des chrétiens et dans la doctrine chrétienne.

6. φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον (370 D). L'*odi profanum vulgus* n'est pas, sans doute, une idée récente, puisqu'on la trouve dans HÉRACLITE; mais, ainsi que le remarque COUVREUR, on n'eût pas écrit cela, semble-t-il, à l'époque classique, car « l'expression θέατρον en ce sens est moderne, on peut même dire chrétienne » (v. au vocabulaire).

7. γέγονα καινός (370 E). Idée et expressions pauliniennes, ainsi que nous l'avons noté.

8. ὅσοις ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν (371 C). Expression qui paraît se rattacher à l'époque où la démonologie grecque se mêla à la croyance juive aux anges. HEINZE, *Xenok.* 112. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, I, 38, 53-56.

Cependant, avons-nous là des raisons suffisantes pour repousser la composition de ce dialogue jusqu'à la fin du 1er siècle ap. J.-C., comme on serait tenté de le faire? Non. Les analogies entre l'*Axiochos* et la doctrine chrétienne sont plus extérieures que profondes : lorsqu'on cherche à discerner les croyances que recouvrent ces expressions, d'ailleurs très curieusement identiques, on s'aperçoit qu'un abîme les sépare. L'idée de l'immortalité de l'âme qu'on trouve dans l'*Axiochos*, celle du passage de l'âme prisonnière sur la terre, le désir de l'éther céleste, sont ici des notions beaucoup plus proches de l'orphisme et du néo-pythagorisme[1] que du christianisme. D'autres, comme le

[1] L'idée de la παρεπιδημία se trouve exprimée, nous l'avons vu, chez

γέγονα καινός, n'emportent point dans l'*Axiochos* la signification morale qu'elles ont dans le christianisme, où cette expression indique une rénovation intérieure. Enfin, rien ne permet d'affirmer que certaines de ces notions ne soient pas, chez les chrétiens, d'origine grecque, ou, chez les Grecs, d'origine juive.

C'est très probablement à cette dernière opinion qu'il faut se ranger.

En effet, une raison qui, sans être tout à fait décisive, est pourtant extrêmement forte, nous interdit d'attribuer l'*Axiochos* à un chrétien[1]. Dans Diogène Laerce, bien que les apocryphes ne soient pas énumérés avec les dialogues authentiques répartis par lui d'après le canon tétralogique qu'il attribue à Thrasylle, les deux listes se répondent et se complètent mutuellement, en sorte qu'on peut considérer la liste des dialogues apocryphes, universellement reconnus et tenus pour tels (III, 62 : νοθεύονται ὁμολογουμένως), comme la table des dialogues rejetés en appendice dans l'édition de Thrasylle, la liste des dialogues authentiques (III, 57 s.) étant la table de l'édition des œuvres proprement dites de Platon. En admettant même que l'appendice de l'édition de Thrasylle ne remonte pas à Dercyllidès, qui, lui, vivait à l'époque de César, et qui avait ordonné avant Thrasylle la première tétralogie (Albinos, *Prol.* c. 4. Varron, *De lingua lat.* 7, 37) et probablement aussi les autres, il faut évidemment que l'*Axiochos* ait été composé à une époque un peu antérieure à Thrasylle, c'est-à-dire un peu avant Tibère, pour que ce dialogue ait eu le temps d'être jugé apocryphe par tous les critiques compétents. Or, à cette date, le christianisme n'était pas encore connu des philosophes.

L'*Axiochos* n'a donc pu, dans les circonstances même les plus favorables, subir l'influence des conceptions chré-

Hipparque le néo-pythagoricien, et on la rencontre chez Plutarque, 117 F. Σκῆνος aussi est un terme néo-pythagoricien.

[1] Pour ce qui suit, v. Henri Alline, *Histoire du texte de Platon*, prix Bordin, 1913.

tiennes. Comment expliquer alors ces ressemblances qui, pour être extérieures, n'en sont pas moins frappantes? Sont-elles dues à une simple rencontre? Convient-il d'y voir les traces d'une « révélation primitive », ou encore une « anticipation du christianisme », suivant les idées chères aux anciens apologistes et dont certains savants, étrangers à toute préoccupation de ce genre, ont tiré parfois un principe méthodologique fécond[1]? Il se peut que l'idée de l'anticipation recouvre une vérité de fait, réelle et profonde, rationnellement très acceptable, et qui explique bien des traits du développement humain. Toutefois, on ne doit y recourir qu'après une sévère critique, et après que toute question d'influence directe a dû être éliminée. Or, dans le cas présent, si, comme la chose est très probable, l'*Axiochos* n'est guère antérieur au Ier siècle av. J.-C., les similitudes que nous avons notées entre certaines expressions de l'*Axiochos* et certaines doctrines judéo-chrétiennes peuvent fort bien être dues aux échanges qui se produisirent vers la fin de l'époque alexandrine entre l'hellénisme et le judaïsme[2].

Il y aurait là une question très intéressante à élucider. Mais quel que doive être le résultat de semblables recherches, il est assez peu probable qu'il infirme la conclusion à

[1] Nous songeons ici au principe qui a servi pour la classification de l'admirable Pitt Rivers Collection à l'University Museum d'Oxford : « The specimens are arranged with a view to demonstrate either actually or hypothetically the development and continuity of the material arts from the simpler to the more complex forms... To aid in the solution of the problem whether Man has arisen from a condition resembling the brutes, or fallen from a high state of perfection. »

[2] L'auteur de la *Sophia Salomonis* (alexandrin) a visiblement subi des influences grecques (cf. la liste des quatre vertus, 8, 7; la conception de l'immortalité, 2, 23; 3, 4, éd. Swete). La doctrine de l'âme chez les Esséniens (Josèphe, *Bell. jud.* 2, 8, 11) est grecque, et toute voisine du néo-pythagorisme. Rohde, 667. — Inversement, S. Reinach (*Cultes, mythes et religions*, II, 70), à la suite de Sabatier (in *Etudes de crit. et d'hist.*, Hautes Et. 1896), a montré que la IVe Eglogue de Virgile procède d'un chant sibyllin, *Cummaeum carmen*, en vers grecs, écrit par des Juifs alexandrins vers 130 av. J.-C., et inspiré d'Isaïe, comme il y en eut beaucoup de vendus en Egypte et en Asie Mineure aux délégués du Sénat romain chargés de reconstituer le trésor des livres sibyllins qui avaient été brûlés au temps de Sylla. Cf. Susemihl, II, 636 s.

laquelle nous sommes conduit par un ensemble de raisons convergentes : à savoir que l'*Axiochos se rattache au mouvement d'idées représenté par le néo-pythagorisme, et ne paraît pas être antérieur au début du Ier siècle av. J.-C.*

CHAPITRE IV

JUGEMENTS PORTÉS SUR LA VALEUR DE CE DIALOGUE SON INTÉRÊT

Pour terminer, il nous a paru qu'il n'était pas indifférent de savoir ce qu'on a pensé de l'*Axiochos* dans les temps modernes et quelle valeur on a attribuée à ce dialogue, avant de chercher à dégager ce qui en constitue l'intérêt durable. La question n'est pas vaine, car l'*Axiochos* a été très lu, très commenté, et très diversement apprécié.

1. Jugements portés sur l'Axiochos.

On connaît l'admiration des premiers Pères pour Platon. Justin Martyr est platonicien autant que chrétien ; Irénée lui-même cite à deux reprises les dialogues ; Clément d'Alexandrie et Origène montrent l'accord du platonisme avec la doctrine chrétienne ; Grégoire de Nysse emprunte à Platon beaucoup d'arguments pour l'immortalité de l'âme[1]. il n'est pas invraisemblable qu'il ait connu l'*Axiochos* ; il est à peu près certain que S. Basile, et chez les Latins Lactance, ont lu ce dialogue[2] ; Clément d'Alexandrie le connaissait à coup sûr (*Strom.* 6,264).

[1] A. M. Akulas, ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Athènes, 1888.

[2] Pour Lactance, v. plus haut. Pour S. Basile, cf. F. M. Padelford, *Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great*, New York, 1902, p. 115. Th. Leslie Shear, *The influence of Plato on*

L'*Axiochos* fut particulièrement goûté des érudits du moyen âge byzantin[1]. Stobée cite à plusieurs reprises de longs morceaux de l'*Axiochos*, dans ses chapitres περὶ τοῦ βίου (98, 75. Mein. III, 236. Cf. *Ax.* 366 s.), ἔπαινος θανάτου (120, 34-35. Mein. IV, 113. Cf. *Ax.* 365 B, 369 B), σύγκρισις ζωῆς καὶ θανάτου (121, 38. Mein. IV, 121. Cf. *Ax.* 365 E). Theodorus Prodromus ou Hilarion, qui vécut au XIIe siècle, parle avec éloge de l'*Axiochos* dans son *Amarante ou de l'amour sénile*[2] :

Sedebam in tugurio aedibus tuis superiore... ibi Platonis Axiochum legebam : quem primo maledictis insectabar, quod timidus mortisque metuens generose finem formidaret. Verum postremo admiratus sum in cod. illius contemptum ; Socratis praecipue invictam in persuadendo eloquentiam.

La Renaissance lut, traduisit et commenta l'*Axiochos* avec passion. C'est à travers ce dialogue apocryphe que les humanistes découvrirent Platon : ils l'étudient et l'admirent autant, et souvent plus, que les grandes œuvres authentiques. Et leur enthousiasme fut sincère : nous les voyons adresser ce dialogue à un ami éprouvé par des deuils proches ; bien plus, nous voyons un Cosme de Médicis ou un Cardinal Orsini se le faire traduire au moment de la mort, afin d'apprendre à bien mourir.

D'où vient cette prédilection particulière de la Renais-

Saint Basil, Baltimore, 1906, p. 8, p. 12. Comp. p. ex. avec la formule de l'*Axioch.* 365 E : τὸ ὑπολειφθὲν σῶμα... οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, celle-ci de Basile, t. 3, 581 C 5 (Migne) : οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος. Et encore *Ax.* 369 E : τῇ στερήσει τῶν ἀγαθῶν ἀντεισάγων κακῶν αἴσθησιν, et Bas. t. 3, 341 B 14 : στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ κακόν.

[3] Brinkmann, art. cité, 442 s., à la suite de Boissonade, a montré que l'*Axiochos* a été connu et utilisé par Methodius et Thomas Magister, par Theopylaktos Simokattes, Nikephoros Basilakes (ap. Walz, *Rhet. gr.* I, 449), Nikephoros Gregoras, et par l'auteur du *Fragmentum Marcianum (Hermes*, III, 382).

[1] Nous citons ici la trad. de Gilbert Gaulmin, *Theodori Prodromi Philosophi Rhodanthes... interprete Gilb. Gaulmino Molinensi.* Parisiis, du Bray, 1625. Amarante dit les paroles citées p. 443. Gaulmin ajoute en son commentaire, 564 : « Platonis Axiochum poeta laudat, quod notabit studiosus lector, nam inter νοθευομένους omnes pene recensuerunt : quibus assentior contra Theodorum nostrum. »

sance pour l'*Axiochos ?* Il en faut chercher la raison dans le tour d'esprit et dans l'imagination des hommes de cette époque[1]. Parmi l'enivrement que leur a causé la découverte de l'antiquité païenne, ils se sont épris de cette antiquité tout entière. La rhétorique des anciens, surtout, les a séduits : c'est que, pour les intéresser et pour les émouvoir d'une manière vive et forte, sinon durable, il faut de grands lieux communs développés avec tout un appareil de rhétorique brillante. Aussi comprend-on qu'ils aient préféré cet exercice d'école aux chefs-d'œuvre de Platon ; ceux-ci sont d'une pensée dense tout à la fois et subtile : ils devaient leur paraître obscurs ; ils sont écrits dans une langue transparente, qui s'adresse à l'âme sans intermédiaires, et ne redoute pas l'extrême simplicité : ils devaient leur sembler un peu fades. La simplicité de l'Evangile non plus n'était pas faite pour leur plaire : à ces imaginations païennes, il fallait un christianisme paganisé. C'est ce qu'ils trouvaient plus ou moins réalisé dans l'*Axiochos*, et c'est par là que ce dialogue les séduisit, c'est par là qu'il eut prise sur eux, leur cœur suivant leur intelligence, et celle-ci s'attachant à la forme.

L'amour de la forme, le goût de la rhétorique, ne suffisent point pourtant à expliquer l'admiration des premiers humanistes pour l'*Axiochos*. Les deux représentants typiques de l'ancien humanisme, Marsile Ficin, et Rudolphe Agricola, celui qu'on appelait le Pétrarque de l'Allemagne, dont le but était de « concourir au grand œuvre de perfectionnement personnel dont Dieu est lui-même l'architecte dans la foi et la prière[2] », lurent les anciens afin de parvenir à « une plus claire intelligence des Saintes Ecritures », du

[1] V. à ce sujet quelques pages de Brunetière dans son *Manuel d'hist. de la litt. franc.*, Paris, Delagrave, p. 40 s., avec références aux ouvrages classiques de J. Burckhardt, *la Civilisation de la Renaissance en Italie* (tr. Schmitt, 1885), Janssen, *l'Allemagne et la Réforme*, t. I (tr. fr. 1887), John Addington Symonds, *Renaissance in Italy*, et Fr. de Sanctis, *Storia della Lett. italiana*, t. II. Cf. aussi Duhem, *Bulletin italien*, X, 1910, p. 173.

[2] Wimpheling, cité par Janssen, I, 53-54

christianisme et de la vie morale: ce qu'ils aimèrent dans l'*Axiochos*, c'est donc le « pressentiment obscur, et comme à travers un nuage, du but véritable de la vie », bien qu'ils reconnussent eux-mêmes que les anciens « en parlent plus qu'ils n'en sont convaincus. » Quant au nouvel humanisme, nominaliste, épris de la forme, et par dessus tout indifférent au contenu, ce qu'il goûta dans l'*Axiochos* c'en est évidemment la rhétorique.

Les préfaces des traducteurs de la Renaissance méritent d'être citées ici, parce qu'en plus de certains détails intéressants pour l'historien elles constituent de très curieux documents de la mentalité de cette époque.

Voici d'abord la reproduction intégrale des deux lettres dont Cencio fit précéder sa traduction de l'*Axiochos* écrite à Bologne entre 1436 et 1437, et dédiée par lui au cardinal Giordano Orsini[1].

Epistola disertissimi viri Cincii Romani ad Vellium de traductione operis sequentis incipit feliciter.

Locus quidem, suavissime Velli, ut tu ipse crebro re expertus es, maxime movet hominum mentes. Quis enim nisi omnino ferreus et a religione et pietate erga Deum alienus, dum ingreditur sacellum illud Lateranense, quod ob sanctimoniae excellentiam Sancta sanctorum nuncupatur, non moveatur animo et seculares res saltem temporis momentulo aspernetur et pro nihilo putet? Quis praeterea nisi somniculosae et paene extinctae mentis existat, dum intuetur locum illum, quem imperita multitudo errore inducta Catelline domum appellat, ubi plerumque senatus consulta agitabantur, non moveatur animo, quando quidem videtur inspicere et ante oculos suae mentis versari imagines illorum clarissimorum virorum civium Romanorum, qui ibi sedentes de universo orbe judicabant? Quorsum haec tam multa de loco? Quia dum Bononiae diver-

[1] Cod. lat. 6729 A de la Bibliothèque nationale. Nous devons la communication de ce manuscrit à M. Léon Dorez. Ces deux préfaces sont reproduites par Morel-Fatio, *Romania* XIV, 98, mais d'après le texte moins correct du Ms. latin 6582, et faussement attribuées par lui à Bruni. Elles ont été correctement éditées dans l'article cité de Max Lehnerdt, p. 162-164.

satus sum, quae quondam omnium bonarum disciplinarum altrix fuit et quasi alterae Athenae, me ipsum erexi et tantulum meum ingenium tenui doctrina excultum superioribus temporibus quodammodo sopitum excitavi. Rediique ad veteres amicos, id est, ut Cicero ait, ad libros, in quibus tanquam in portu ex variorum casuum fluctuatione agitatus parumper acquievi. Cum enim magna apud me multitudo eorum praesertim librorum esset, quorum lectione recreari possem, inter ceteros Platonis sermonem de contempnenda morte avide arripui. Nam quanquam ab ipso humani generis ortu natura hominis caduca et fragilis fuerit, eo magis caduca atque fragilior continuo efficitur, quo homini ab homine usque etiam ad interemcionem nova cotidie nocendi genera excogitantur. Atque ad illecebras et immoderatum vivendi modum ita profusiores sumus, ut eo nostra vita deducta sit, ut paucis interjectis diebus incolumes vivere possemus et nostra aetas continuo contractior efficiatur. Hac itaque consideratione inductus sermonem illum divinitus a Platone editum potissimum romanum effici, quamquam illius divini luminis splendor etiam a viro utriusque linguae peritissimo in nostro patrio sermone minime servari possit. Hunc itaque sermonem Reverendissimo in Christo patri et domino d. Jordano cardinali de Ursinis dedicatum tibi mitto, ut in eo vitae ac mortis nostrae condicionem plane intelligas, et, cum ego tui hominis humanissimi tuque mei amantissimi hominis desiderio movearis, hujus sermonis lectione absentes quasi praesentes simus et coram una videamur loqui. Vale. Bononiae.

Praefatio clarissimi viri Cincii Romani ad reverendissimum dominum Jordanum cardinalem Ursinum.

Magna profecto et exquisita diligentia adhibetur in sanandis curandisque corporibus, quando quidem aut febris igniculo aut ilium dolore aut alio morbi genere elaborant. Sed nescio quonam modo cum animus aegritudine paene continua aestuet et praesertim mortis metu ad eum curandum sanandumque remedia minime quaerantur. Subicimur enim omni vel temporis puncto mortis periculo usque adeo ut hi etiam qui aetate florent et viribus et moderata quadam natura vigentes sunt, nonnumquam in ipso quasi felicitatis cursu ut flores excisi cadunt et evolato spiritu corpus terrestre relinquunt. Cum itaque necessitate

naturae mors evitari non possit ejusque metus hominum mentes excruciet, ille Achademicae familiae princeps Plato ut quieto et tranquillo animo vivere valeamus quemadmodum cetera divinitus, ita in hoc sermone Socratem disputantem facit eumque persuadentem mortem non solum non timendam sed exoptandam esse. Sapientissimi quippe medici munus, ut ab his, qui rationi potius quam sibi ipsis consentiunt, quasi divino quodam pharmaco mortis metum abstergat et hujusmodi languorem mentibus ingenitum funditus amoveat. Tibi itaque, R. pater et benignissime domine, qui pro tua singulari prudentia fidei et ecclesiae detrimento atque dedecori mortem semper anteponendam esse dixisti, hunc Platonis sermonem his proximis noctibus Bononiae a me romanum effectum potissimum dedico, ut hujus divini hominis auctoritate confirmatus sine ulla dubitatione mortem in malis minime ponendam esse judices. Itaque tu, qui etiam inter gravissimas curas maximorum virorum lectione quadam singulari laetitia afficeris, hoc munus suspicias Platonis auctoritate magnum, siquidem qui in suis codicibus tanto eloquentiae splendore elucet, ut in ipsa dicendi vi, ut Plutarchus inquit, Jove non inferior esse existimetur. Quod si in hac tantula mea traductione illud eloquentiae lumen non apparuerit, attributo mihi, qui hunc aureum sermonem ineptiori mea oratione aeneum effeci. Nec propterea veritus sum, tua praesertim humanitate confisus, ut eum asperneris, te ipsum imitatus, qui, ut optimi rerum existimatores facere solent, equorum naturam, robur ac celeritatem plurimi putantes, ornamenta tamen et phaleras nequaquam magni faciunt. Ita hunc sermonem legens Platonis ipsius vim tantarumque sententiarum majestatem et animum meum tuae mansuetudinis observantissimum metiri et considerare velis. Nunc ad ipsum Socratem gravissime disputantem accedamus.

La préface adressée par Pedro Diaz de Toledo à son maître, le marquis de Santillane, en tête de son « roman » de l'*Axiochos*, improprement dénommé par lui *Phedron* [1], mérite également d'être citée : bien qu'elle soit inspirée de

[1] Forme barbare qui doit être imputée à quelque scribe italien de la version latine sur laquelle Pedro Diaz fit son roman. Cf. *Miscellanea* de Baluze, éd. Mansi III, 150 (Morel-Fatio, 97 n. 2) : « Leonardi Aretini prologus in phaedrone Platonis philosophi maximi. »

Cencio, on y trouve en plus cet accent profondément religieux qui distingue, entre tous, les humanistes espagnols, dont le platonisme est demeuré fidèle aux traditions de l'Ecole, unies à l'exaltation religieuse du catholicisme médiéval et de Lulle[1]. On remarquera cette phrase de l'humaniste espagnol : « L'humanité de Notre Seigneur sua des gouttes de sang, connaissant que la mort était proche... »

Introduccion al libro de Platon, llamado Fedron, en que se tracta de como la muerte no es de temer, romançado por el doctor Pedro Diaz de Toledo, para el muy generoso e virtuoso señor singular suyo, señor Yñigo Lopez de Mendoça, señor de la Vega.

Segund dize Aristotiles, en el tercero libro de sus Ethicas, lo postrimero de las cosas temerosas e espantables es la muerte, e esto con gran razon, ca por aquella fallescemos e dexamos de seer ; e como el principal desseo de los animales sea conservar su seer, dubdan e recelan la muerte, assi como cosa contraria e destruydora de su seer. Sudo la humanidat de Nuestro Señor gotas de sangre, conosciendo la muerte cercana, e en esto non se quiso librar de los deffectos humanos, non enbargante que conoscia que aquella era nescessaria a el en quanto onbre, en qualquier tienpo que fuesse, e nescessaria por estonce quanto a nuestra salud. E ya sea que por nescessidat de natura la muerte non se puede escusar e el temor suyo congoxe e trabaje las voluntades de los onbres, enpero el grand filosopho Platon, principe e caudillo de la conpaña achademica, por que con reposado e folgado coraçon pudiessemos bevir, fablo en esto assi como en todas las otras cosas divinalmente, introduziendo a Socrates que disputa e faze persuasiones e razones, por donde entiende de provar la muerte, non solamente non se deve temer, mas antes deverse dessear, por que quasi por divinal sentido arraygue de nos otros el miedo de la muerte e el temor de aquella aparte de nuestras voluntades. Retraydo por pocos dias a reposar la fiesta a mi casa, pense en que e a quien daria essas pocas oras que en

[1] V. Gutierrez, *Fr. Luis de Leon y la filosofia española del siglo XVI*, Madrid, 1885, p. 10-22. H. Collet, *Le mysticisme musical espagnol*, Paris, 1913, p. 33-34.

aquellos dias para mi reposo tomava, e mi memoria representome quantos en los dias passados con generoso coraçon e voluntad esforçada vy disponerse a morir por servicio e bien de la cosa publica e por esguarde de sus honores e offrescerse a morir syn dubdosa voluntad, seyendo la muerte tan dubdosa e espantable. Tengo en memoria el combate de Peñafiel, tengo la escaramuça de Lorca, assi mesmo el rrecuentro que ouistes cerca de Torote, e vy otros actos donde se representavan peligros de muerte. Dispuse de espender aquel poco tienpo en pensar que razon abastava a traher as los omes a se disponer a morir... E occuriome un libro de Platon, llamado Phedron, donde vy e ley la causa e razon de aquesto; enprendi de leer e estudiar aquesto libro por objecto de mi pensamiento e delibro de lo rromançar e rremitir a vos,... que por propria virtud e bien de la cosa publica sabeys e sopistes anteponer la muerte a la vida. Por que, confirmado por auctoridat de aqueste divino onbre, non judgues la muerte ser uno de los males, e vos, señor, entre los grandes afferes e cuydados que occurren, por una singular manera de alegria vos deleytades en leer libros de grandes sabios. Rescebid aqueste libello de Platon, pequeño en volumen e grande en auctoridat, el qual entre los otros qu'el compuso en lengua griega es en tanto resplendor de eloquencia, que en la manera de fablar, como diz Plutarco, non deve cosa al dios Jupiter. E si el romance non guardare aquesta magestad de divinal eloquencia, atribuyasse, o a mi que lo romance grosseramente, o qu'el romance nuestro non pudo observar la virtud e dulçor del proprio lenguaje en que fue compuesto nin del latin en que lo falle trasladado. Fares vos, señor, en aquesto lo que suelen fazer los buenos conoscedores de cavallos, que aprescian la naturaleza de los cavallos, su fuerça, su ligerez e non aprescian las guarniciones...

C'est sur la prière de Cosme de Médicis mourant que Marsile Ficin composa sa traduction de l'*Axiochos*. Lorsqu'il la publia (1477), il la fit précéder d'une préface à Pierre de Médicis, le fils du défunt. Nous citons cette courte préface en son entier [1].

[1] Marsilii Ficini Opera, Basil. 1561, II, 1965.

Marsilii Ficini Florentini ad clarissimum virum Petrum Medicum, in traductionem libri Xenocratis Platonici, praefatio.

Cosmus Italiae decus Petre Medices, cum rebus gestis, tum etiam te tanto filio felix, non modo rerum humanarum prudentia, verumetiam sapientia divinarum miram sibi gloriam comparavit. Qui cum nullum vitae tempus, vel in summis negociis absque consortio Musarum transegerit, in senectute praecipue philosophiae studiis sacrisque literis totum se tradidit. Utque in primis philosophiae sacris initiaretur, nonnullos Aristotelis libros converti ab Ioanne Argyropylo viro doctissimo voluit, eosque diligentissime legit. Deinde ne intima sapientiae ipsius arcana deessent, divi Platonis libros decem, et unum Mercurii e graeca lingua in latinam a nobis transferri jussit, quibus omnia vitae praecepta, omnia naturae principia, omnia divinarum rerum mysteria sancta panduntur. Haec omnia Cosmus et accurate legit, et absolute comprehendit. Cumque Platonis librum de uno rerum omnium principio, et de summo boni jam peregisset, duodecima deinde die, quasi ad id principium bonumque fruendum rediturus, ex hac vitae umbra ad supernam lucem revocatus accessit. Cujus decessu graviter et patria et academia gemeret, nisi Petrus parenti quam similimus superesset : in cujus prudentia atque pietate, patria spem suam firmet et academia conquiescat. Die autem vigesima, antequam corporis vinculis purus ejus spiritus solveretur, sole jam occidente, cœpit hujus vitae miseriam deplorare : atque ita in errores mortalium invehi, ut lucrum quoddam diceret esse mortem, ubi permulta et acute et copiose de hujus vitae contemptu disseruit, utpote qui jam ad supernam beatitudinem adspiraret. Cum ille finem dicendi fecisset : Haec eadem, Cosme, inquam, Xenocrates vir sanctus atque dilectus Platonis nostri discipulus in libro de morte tractavit. Tum ille : Referas, inquit, latine, Marsilii, quae graece Xenocrates disputat. Retuli. Probavit, transferri jussit. Transtuli, tuo nomini dedicavi : ut cum breve quidem hoc, sed pretiosissimum opusculum legeris, quantum in hac vita sperandum sit, cogites, quantum sua cuique mors, vel parentum, vel filiorum lugenda.

L'édition de l'*Axiochos* publiée par Canter en 1506,

chez Pafroet, à Deventer, est précédée d'une préface dont nous détachons les passages suivants :

Infracto ut possis animo contemnere mortem
Ad nomen cujus vulgus inane tremit
Divini Socratis verba haec lege quis morientem
Axiochum monuit : ilico tutus eris.

Jacobus Canter Phrysius artium ingenuarum professor Poeta laureatus Joanni Rinco Agrippine Colonie civi optimo amico suo primario salutem dicit.

Axiochum quem mihi ante annos aliquot dono dedisti Joannes suavissime eo sane tempore (si satis memini), quo in latinum profectus sum jam mecum diu terra marique peregrinantem, litteris me nuper ut tibi remittam orasti. Ego vero tametsi nihil que habeo omnium petenti tibi negare possum sed nec etiam debeo, ni ingratissimus haberi velim, hunc tamen ipsum tibi reddere diutule mecum subdubitavi. Est enim mihi libellus in paucis charus, cum quam disputationem continet viventi non minus ac jamjam morituro homini utilem tum quam ab Rodolpho Agricola conterraneo meo viro nestorea mehercule vita dignissimo latinus est factus. Verumtamen nunc quo tibi morem geram optime, Canterum mœcenas, mitto ecce ad te Axiochum, expressum de tuo quondam exemplari, quod equidem abs te memor tui sedulo acceptum asservo. Eo autem libentius mitto, quod tibi opera ejus opus nunc esse prohdolor autumo, scilicet indignissima parentum (ut equidem opinor) tuorum morte male affectus Socraticam desideras consolationem. Et poterit certe egro mirifice animo tuo Socrates mederi tractabilem ei te modo et obsequentem adhibeas. Quippe ante oculos luce clarius proponit quam misera est omnis mortalium vita a puerilibus (ut sic loquar) fasciolis orsus contra vero quam fœlix illa migratio quam vulgus mortem appellat, et nomine cujus audito stolidum exhorrescit. Ergo si oratione hujusmodi persuasus est tandem Axiochus ut ne suam quidem ipse mortem temeret, quin magno ejus teneretur amore, debebis tu quoque vel multo amplius sic te comparare, ut aequo parentis tui Hermani Rinci mortem animo feras talis viri presertim, atque Axiocho haud absimilis, sic enim ut ille Athenis, hic Agrippine Colonie in civitate patriaque sua maximis aliquoties magistratibus functus, summum glorie honorisque fastigium tenuit... [Puis vient un développement où il

l'engage à supporter d'une âme égale la mort de sa mère, qui a voulu suivre de près son mari dans la tombe, afin que cette double mort ne causât à ses enfants qu'un seul deuil. Il conclut :] Vale et efficaciorem jamjam a Socrate consolationem accipe.

Ex Maguntia Sexto Idus Junii.

Cette préface est suivie d'une « épigramme » du même Canter, où il célèbre les travaux d'Hercule, et qui s'achève ainsi :

At tu si impavidus mortem mortalis amice
Magno animo evincas Hercule major eris.

Ces développements de rhétorique, quelque sincères qu'ils aient pu être de la part des humanistes, nous laissent aujourd'hui assez froids, et l'on se demande, non sans étonnement, quels étaient ces hommes, qui cherchaient et qui, apparemment, trouvaient dans l'*Axiochos* un remède aux peines cruelles de la vie, et à la seule irréparable, à la mort. D'un autre accent et, pour nous, d'un tout autre intérêt, est la préface dont Etienne Dolet fit précéder sa traduction de l'*Axiochos*, parue à Lyon en 1544. Elle prend un relief singulier surtout lorsqu'on songe qu'un passage de cette traduction servit, parmi plusieurs autres, de motif à sa condamnation, et qu'ainsi l'*Axiochos* lui coûta la vie.

Nous citons ici la pièce de vers et, dans sa plus grande partie, la préface avec l'argument que Dolet publia en tête de sa traduction du « Philosophe divin et supernaturel[1] ».

Estienne Dolet a ceulx de sa nation.

C'est assés vescu en tenebres :
Acquerir fault l'intelligence
Des bons autheurs les plus celebres
Qui soient en tout art et science.

[1] D'après la réimpression qui en a été donnée à Paris, chez Techener [1830], à la suite du « Second Enfer d'Estienne Dolet, natif d'Orléans, qui sont certaines compositions faictes par luy mesmes sur la justification de son second emprisonnement », p. 85 et suiv.

Pour cela (ayant confiance
Que prendrez mon labeur en gré)
Touts autheurs du plus hault degré
Ie choysis pour Françoys les rendre.
Ce que pouvez assés entendre,
Voyant Platon que vous propose ;
Car si bien le voulez comprendre,
Y a-il plus divine chose ?

Au Roy Treschrestien.

Retournant dernierement du Piedmont avec les bendes vieilles, pour avec ycelles me conduire au camp, que vous dressez en Champaigne (Roy treschrestien), l'affection et amour paternelle me permit que passant pres de Lyon ie ne misse tout hazard et danger en oubly, pour aller veoir mon petit fils, et visiter ma famille. Estant là quattre ou cinq jours (pour le contentement de mon esprit) ce ne fut sans desploier mes thresors et prendre garde s'il n'y avait rien de gasté ou perdu. Mes thresors sont non or ou argent, pierreries et telles choses caducques, et de peu de durée : mais les efforts de mon esprit tant en latin qu'en vostre langue françoyse : thresors de trop plus grand'consequence, que les richesses terriennes. Et pour ceste cause ie les ay en singulière recommendation. Car ce sont ceulx qui me feront vivre après la mort : et qui donneront tesmoignage que ie n'ay vescu en ce monde comme personne ocieuse et inutile. Revoyant doncq mesdicts thresors, ie trouvay de fortune deux dialogues de Platon, par moy aultresfoys traduicts, et mys au net, et pour ce, que i'avois résolu et conclud en moy de mettre en lumière certaines compositions par moy faictes sur la iustification de mon second emprisonnement, il m'a semblé bon d'y adiouster lesdicts Dialogues, veu que la matière de l'ung n'y convient pas mal (c'est asçavoir des Misères de la vie humaine) et l'aultre est pour vous signifier que i'ay commencé, et suys ià bien avant en la traduction de toutes les œuvres de Platon. De sorte, que soit en vostre Royaulme, ou ailleurs (puisque sans cause on me deschasse de France) ie vous puis promettre qu'avec l'ayde de Dieu ie vous rendray dedans ung an revolu tout Platon traduict en vostre langue...

Du mepris et contemnement de la mort. Argument.

Ce dialogue de Platon n'est aultre chose qu'une remontrance

divine que Socrates faict à Axiochus : lequel avait esté en son temps homme de grand'sapience et vertu. Mais se trouvant à la mort, il se troublait l'esprit et ne demeurait en sa gravité première. Or, ceste remontrance de Socrates consiste en la probation évidente de l'immortalité de l'ame : et en la déclaration des maulx qui sont en la vie humaine. Desquelz maulx nous sommes delivrez par la mort : et retournons au manoir éternel, où toute felicité et beatitude abonde pour ceulx qui auront vertueusement vescu.

Le 4 novembre 1544, la Faculté de théologie de Paris entendit une dénonciation contre la traduction « faite par un certain Dolet d'un dialogue de Platon intitulé l'*Acochius*, où se trouve cette proposition : Après la mort tu ne seras plus rien du tout ». Dolet, qui auparavant avait été « reprins et argué » de ce que « par ses escripts il semble mal sentir de l'immortalité de l'ame », fut accusé d'avoir ajouté à Platon les trois mots *rien du tout*, et sa traduction fut censurée par les députés en matière de foi comme « hérétique et conforme à l'opinion des Sadducéens et des Epicuriens ». Le Parlement instruisit le procès, et rendit le 2 août 1546 la sentence en vertu de laquelle Dolet fut, le lendemain même, exécuté comme athéiste[1]. Si la traduction de l'*Axiochos* ne fut pas la cause déterminante de cette condamnation, elle avait, du moins, été l'occasion du procès et du dénouement tragique qui fit d'Etienne Dolet

[1] Voir le *Procès d'Etienne Dolet, imprimeur et libraire à Lyon, 1543-1546* (réimpr. Paris, Techener, 1836) introd. p. XI; p. 33 : « Extrait des registres de délibérations de la Faculté de théologie de Paris : — Die 4 Novemb. an. 1544. Similiter in aula congregationis lecta fuit una propositio gallica ex quodam libro Platonis, quam a latino in sermonem gallicam vertit quidam Doletus, quae est talis : Après la mort, tu ne seras plus rien du tout. Quae quidem judicata fuit haeretica, conspirans opinioni Saduceorum et Epicureorum. Propterea praedicti libri censura facienda fuit commissa deputatis in materia fidei. — Quant à ce dialogue mis en françois, intitulé Acochius, ce lieu et passage, *c'est à sçavoir, attendu que tu ne seras plus rien du tout,* est mal traduit, et est contre l'intention de Platon, auquel il n'y a, ni en grec, ni en latin, ces mots : rien du tout. » [L'*Axiochos* porte, 369 C, cf. 365 D : σὺ γὰρ οὐκ ἔσει. Rud. Agricola traduit : *non enim eri*

« le martyr de la Renaissance » — ou peut-être, à vrai dire, « de l'orgueilleuse violence de son caractère[1] ».

Dès le XVIe siècle, cependant, nous trouvons une dissonance dans ce concert d'universelle admiration. MONTAIGNE écrit en une petite phrase incisive de son chapitre des Livres :

Quand je me trouve dégousté de l'Axioche de Platon, comme d'un ouvrage sans force, eu esgard à un tel autheur, mon jugement ne s'en croit pas : il n'est pas si sot de s'opposer à l'authorité de tant d'autres fameus jugemens antiens, qu'il tient ses régens et ses maistres, et aveq les quels il est plus tost content de faillir. Il s'en prend à soy et se condamne, ou de s'arrester à l'escorce, ne pouvant pénétrer jusques au fons, ou de regarder la chose par quelque faux lustre[2].

L'opinion de Montaigne est devenue de nos jours l'opinion générale. Cependant un assez grand nombre de critiques, jusque vers le dernier tiers du siècle passé, ont porté sur ce dialogue des jugements favorables[3]. FABRICIUS écrit (II, 692) :

Quidquid est, auctor est antiquissimus et facundissimus, atque dialogus, ut Fischer sentit, suo in genere aureus et ita eleganter compositus, ut veteris elegantiae doctrinaeque ac eloquentiae graecae vestigia ubique expressa cernantur.

BŒCKH y découvre « plura prorsus divina et Platone haudquaquam indigna ». WELCKER place l'*Axiochos* à côté

[1] La première opinion est celle de R. C. CHRISTIE, *Etienne Dolet, le martyr de la Renaissance*, trad. fr. Paris, 1886. La seconde est celle de BRUNETIÈRE, *Man. de l'hist. de la Litt. franç.*, p. 53.

[2] Texte de la dernière édition des *Essais* publiée de son vivant (1588), modifié par les notes manuscrites que Montaigne a ajoutées sur l'exemplaire dit de Bordeaux. Le texte de 1588, conforme au premier, celui de 1580, donnait : « sans nerfs et sans force », « vain » au lieu de « sot », « tant d'autres meilleurs jugemens, ny ne se donne temerairement la loy de les pouvoir accuser ». Il est probable que Montaigne avait lu l'*Axiochos* dans la traduction de Rudolphe Agricola, donnée en appendice de beaucoup d'éditions de Platon par Ficin.

[3] Cf. HUIT, 476-477.

des *Mémorables*, et BOISSONADE souscrit à ce jugement des éditeurs de la Bipontine (XI, p. v) :

Dignus sane Socratis discipulo Axiochus, vel ipso Socrate, nativa quadam gratia commendabilis, ex ipsa ingenii humanique animi indole ac fine repetitus, et ad mortem minus metuendam accommodatus.

Enfin, tout en faisant quelques réserves, CHAIGNET déclare (p. 118) que ce dialogue a des qualités de style incontestables, et « renferme un morceau d'une admirable éloquence », qu'on peut « comparer sous plus d'un rapport au sermon de Bossuet sur la mort ». Un tel enthousiasme nous surprend aujourd'hui, et l'on a quelque peine à se l'expliquer : les critiques contemporains qui ont étudié ce dialogue, SUSEMIHL, HEINZE, ROHDE, IMMISCH, WILAMOWITZ, COUVREUR, se rangeraient plus volontiers à l'avis de MEINERS, qui déclare « qu'une œuvre de ce genre n'a pu être écrite que par un barbare ou un semi-barbare », ou à celui d'HERMANN, qui reconnaît « qu'un abîme sépare le genre de ce dialogue de celui de Platon », et qu'on pourrait à peine croire que l'auteur de l'*Axiochos* a imité intentionnellement Platon, si l'on n'y retrouvait les procédés extérieurs du platonisme grossièrement démarqués. Tous sont très sévères pour ce médiocre exercice d'un rhéteur. Et, de fait, si l'*Axiochos* peut faire quelque illusion, par sa rhétorique, à ceux qui y sont sensibles, les philosophes ne sauraient avoir plus d'indulgence pour lui que les philologues.

2. *L'intérêt de l'Axiochos.*

Mais l'intérêt de ce dialogue ne se mesure nullement à sa valeur littéraire ou philosophique. Cette valeur est nulle : l'intérêt de l'*Axiochos*, au contraire, est très grand, et c'est à juste titre qu'il a de nos jours provoqué la curiosité et retenu l'attention d'un grand nombre de savants, érudits ou historiens, qui sont loin, au surplus, d'avoir épuisé les questions que soulève ce petit écrit.

L'intérêt principal que présente l'*Axiochos*, — si l'on néglige l'intérêt d'ordre spécial qu'offrent pour le jeu des critiques les questions d'attribution, — réside dans son absence même de toute originalité, tant pour la forme que pour le fond.

Le caractère oratoire, théâtral même[1], de ce dialogue en fait un spécimen remarquable du genre. On discerne aisément ce qui devait plaire aux Athéniens dans l'art du dialogue, auquel Socrate donna une impulsion décisive, et qui exprimait sous leur forme la plus subtile et la plus adaptée la vie, les mœurs, les sentiments, la langue des Attiques : le dialogue socratique, avec ses formes juridiques, soumises à des conventions précises, était assez analogue, comme structure, aux actions qui se déroulaient devant leurs tribunaux ou sur leurs scènes. De plus, l'étude attentive de l'*Axiochos*, de sa composition, de ses procédés, nous permet de saisir sur le vif ce que devient, entre des mains malhabiles, l'admirable moule du dialogue attique, rénové par Platon. Les chefs-d'œuvre de Platon sont d'un art si achevé que cet art ne se perçoit qu'avec peine, et jamais du premier coup. En voulant imiter Platon, l'auteur de l'*Axiochos* a maladroitement souligné les intentions ou les procédés de ce maître de la pensée, qui fut un maître incomparable dans l'art de suggérer à ses auditeurs ou à ses lecteurs une idée dont il n'arrête pas lui-même les contours par un trait rigide, mais dont il laisse la résonance se prolonger dans l'esprit. Ce qui, chez Platon, était simple nuance devient ici trait accentué ; ce qui, chez lui, était l'expression propre, particulière et fugitive, de l'idée devient, chez l'auteur de l'*Axiochos*, procédé pédantesque ou artifice. Ainsi, l'étude de cette transformation, qui n'est qu'une déformation, nous fait voir, par contraste, d'une vue plus juste, la souplesse et la perfection de l'art de Platon,

[1] Caractère justement relevé par Paul Tannery, *Grande Encyclopédie*, art. « Platon », 1067. Pour tout ce qui suit, voir l'ouvrage de R. Hirzel, *Der Dialog*, 53 s., 92, 321 s., 343 s.

en même temps qu'elle nous fait assister à une évolution caractéristique du langage attique.

Chez Platon, comme chez Socrate, la forme n'était que la servante de la pensée : PLATON condamne *(Pol.* 261 E) l'attachement exclusif des sophistes à la forme, leur recherche dans le choix et l'arrangement des mots. Rien de tel chez lui : et c'est pourquoi le dialogue platonicien est tout à la fois une merveille de pensée et de langue. Mais après lui la forme prend le pas sur le fond. Le dialogue, né avec la philosophie, partagea son sort et suivit son déclin. On renoua la tradition des sophistes, qui avaient été les créateurs du genre ; on se servit d'un langage choisi, conventionnel, fait d'emprunts, point trop éloigné pourtant de la langue vulgaire, afin d'être compris tout à la fois du public lettré et de la masse ; on abandonna le développement philosophique pour les déclamations morales dans le goût des cyniques et des stoïciens, où abondaient les digressions de rhétorique et de mythologie, les allusions à l'histoire et à la politique, les fables enfin[1], suivant un usage introduit par Héraclide de Pont, qui unit ainsi deux formes d'origine bien distincte, le dialogue, fils de l'analyse, et la fable, fille de la fantaisie. Vers la fin de la période alexandrine, lorsqu'avec les néo-pythagoriciens un âge mystique succéda à l'âge de la critique, les rhéteurs utilisèrent largement dans leurs œuvres Pythagore et Platon, l'orphisme et la sagesse orientale. C'est à ce point précis de la courbe que paraît s'insérer l'*Axiochos :* il représente un moment intéressant de l'évolution que suivit en Grèce l'art du dialogue, depuis SOCRATE et PLATON jusqu'à l'époque tardive où LUCIEN, prenant le cadre traditionnel du dialogue platonicien, y mêla un élément comique qui en atténua la gravité (σεμνολογία) et la subtilité (λεπτολογία), et l'adapta à un public nouveau.

[1] Les rhéteurs, dit CORNIFICIUS *(Rhet.* I, 4, 6; 6, 10), cherchaient à réveiller l'attention « ab apologo, fabula, verisimili, imitatione, ...novitate, historia, versu. »

Pour la pensée, l'intérêt de l'*Axiochos*, qui se rattache à la littérature des consolations et en est un exemplaire fréquemment répété à l'époque romaine, réside également en ce qu'il est tout à fait dépourvu d'originalité et nous offre un reflet fidèle de ce que dut être la pensée commune, populaire, à la fin du paganisme, telle, du moins, que pouvait la saisir et l'exprimer un rhéteur se piquant de philosophie. Et, par le sujet qu'il traite, ce dialogue nous renseigne sur une des questions les plus passionnantes pour l'historien de la philosophie : sur la *croyance en l'immortalité*.

Cette croyance était philosophiquement assez maigre, ainsi que nous le montre l'analyse du dialogue. Nulle preuve n'est apportée en faveur de l'immortalité de l'âme, sinon une adaptation peu adroite de deux lieux communs (*λόγοι περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς*. 370 B), fort populaires à l'époque de Cicéron et après lui, sur le génie de l'homme dans la science et dans la vie sociale, marque de sa nature divine. A côté de cela, nous trouvons exprimée sans restriction nette, et en tous cas, malgré la protestation d'Axiochos, sans réfutation, une autre idée qui était alors communément répandue : à savoir que la mort ne saurait être un mal, parce que l'homme perd avec la vie la sensibilité; cette idée, d'origine épicurienne, vulgarisée par la philosophie tardive chez qui elle engendra le scepticisme, est jointe à la peinture de la vie humaine sous un jour misérable, destinée, suivant l'argumentation cynico-stoïcienne, à faire accepter la mort inévitable comme une délivrance. Quant à l'idée de l'immortalité de l'âme, du sort qui l'attend après la mort, elle est *surajoutée*, dans la partie mythique du dialogue, et sous une forme religieuse, bien plus, rituelle : le mythe de l'*Axiochos* procède directement de la religion populaire, surtout de la croyance des mystères, à laquelle les poètes, ces plus antiques témoins, ces vivantes archives et ces hérauts de la religion grecque, avaient donné une voix, à laquelle les néo-pythagoriciens rendirent au Ier siècle av. J.-C. une force nouvelle, mais qui plongeait des racines profondes dans l'âme même du peuple.

La conclusion à laquelle nous conduit l'examen de l'*Axiochos*, envisagé à ce point de vue, confirme ainsi la conclusion de ROHDE[1] : à savoir qu' « une immortalité de l'âme humaine comme telle, en vertu de sa propre nature et condition, en tant que force divine impérissable dans le corps mortel, n'a jamais été un objet de la foi populaire des Grecs. » Cette croyance métaphysique a été celle de PLATON qui, dans une intuition magnifique, a vu l'âme impérissable par sa nature, en raison de son affinité avec la vie, de l'impossibilité qu'elle soit détruite par son contraire, en raison aussi de son indépendance à l'égard du corps, qui la conditionne, mais dont elle ne tient pas son être. Quoi qu'on ait pu dire, Platon croyait assurément à l'immortalité personnelle, et il l'a expressément enseignée au même titre que la doctrine des Idées. En cela, il s'est montré « original et même absolument novateur ». Toutefois, l'immortalité de la *personne* était-elle en réalité garantie par sa doctrine? C'est douteux. Platon affirme que l'âme est immortelle en tant qu'elle est sœur des Idées, qui sont éternelles. Mais toute l'âme n'est pas de la nature des Idées : il y a en elle des parties qui ne sont pas pures, qui sont mêlées au corps; celles-là, d'après le *Timée*, ne sont pas immortelles[2]. L'homme garde-t-il dans l'autre vie le souvenir de la vie présente? La spéculation grecque, là même où elle s'est surpassée, chez le « divin » Platon, n'a pu l'affirmer : ou, si elle y a cru, elle n'a pas su fonder cette croyance sur une base solide. C'est pourquoi, après Platon, les philosophes renoncent de plus en plus à la doctrine de l'immortalité personnelle, pour se contenter de l'éternité de l'esprit : ARISTOTE écrit que « la fin dernière de l'individu est de s'anéantir en s'absorbant

[1] *Psyche*[1], 666. Voir une conclusion analogue dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, tr. fr., p. 560. BROCHARD, *Etudes de philos. anc.*, p. 102.

[2] OLYMPIODORE *in Phaedon.* 69 E (p. 98 Finckh) dit que « parmi les anciens Xénocrate et Speusippe, parmi les jeunes Jamblique et Plutarque tenaient pour immortelle non seulement la partie supérieure de l'âme, mais la partie irrationnelle, μέχρι τῆς ἀλογίας ». Du *Timée* au contraire 41 D, 69 C, on peut conclure que pour Platon cette partie de l'âme devait périr avec le corps. R. HEINZE, *Xenok.* 138 et fr. 75.

dans la contemplation », ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν[1] : « il n'y a donc d'immortel en nous que ce qui n'est pas nous » ; la mémoire, la sensibilité, la volonté disparaissent quand le corps est détruit; l'individu n'*est* pas immortel, mais par l'exercice de la pensée pure il peut *se sentir* immortel. Les philosophes post-aristotéliciens, étrangers à la métaphysique, et dont les préoccupations sont toutes orientées vers la pratique, traduisent cette conclusion en langage commun : ils négligent cette éternité rationnelle qui pour le sens commun n'est rien, et ils aboutissent ainsi à cette opinion que tout finit à la mort, et que l'homme ne peut que se résigner à l'inévitable[2]. Straton, Alexandre tiennent l'âme pour inséparable du corps, et mortelle comme lui. Les Epicuriens et les Stoïciens nient l'immortalité. Toutes les méditations des Epicuriens sur la mort sont subordonnées à une fin pratique : obtenir le bonheur et la tranquillité de l'âme, car c'est en cela que consiste la sagesse; vivre parmi les hommes comme un dieu, car « un dieu, est-il dit dans la *Lettre à Ménécée*, est un animal immortel et bienheureux » ; ne redouter ni la mort, puisqu'elle détruit la sensibilité, ni les dieux, qui ne peuvent nous faire aucun mal. L'atomisme d'Epicure fonde cette sagesse, qui fait de l'ataraxie ou du nirvana l'idéal, en démontrant physiquement que l'âme se dissipe et s'anéantit à la mort, que ses parties seules sont impérissables, et qu'ainsi, — maxime sans cesse répétée, — la mort ne touche pas l'individu, puisque l'individu, conscience et sensation, disparaît quand l'âme se sépare du corps. Pour les Stoïciens, l'âme n'est qu'une parcelle du monde qui est dieu; l'âme est donc le dieu qui habite en chaque individu, son δαίμων[3]; après la mort, qui est représentée toujours comme la séparation de l'âme et du corps, l'âme individuelle fait retour à l'âme du monde,

[1] *Eth. Nic.* X, 7, 1177 b 33 (cf. éd. de Rodier, chez Delagrave, 117, n. 3).

[2] Pour tout ce qui suit, v. Rohde, 601 s.

[3] Diog. Laert. VII, 143; 88. Cf. Philon, *q. det. pot. insid.* 24. Bonhöffer, *Epiktet*, 76 s.

à la Divinité, seule éternelle[1]. Aussi bien, lorsque les anciens Stoïciens, comme ZÉNON, parlent d'une survivance de l'âme ou de son séjour aux Enfers, ce ne peut être que d'une manière allégorique, et cette doctrine superficielle est en désaccord avec leur physique, qui de plus en plus la relégua à l'arrière-plan : PANÉTIUS nie l'immortalité de l'âme; POSIDONIUS n'en maintient la survie que jusqu'à l'ἐκπύρωσις, à la prochaine consommation du monde par le feu. Comme la grande affaire de l'Epicurisme était de détruire la terreur de la mort, la grande affaire du Stoïcisme est de détruire l'amour de la vie : tous deux s'efforcent au même résultat, l'un en enseignant le mépris de la mort, l'autre le mépris de la vie. Dans tous les écrits qui datent de l'époque romaine et de la « fin du paganisme » cette même attitude se discerne, et l'on retrouve un mélange de notions contradictoires empruntées aux diverses écoles et aux diverses croyances, d'où résulte, touchant la question même, une redoutable incertitude : SÉNÈQUE même n'y a pas échappé[2], et encore moins MARC-AURÈLE[3].

Tel fut l'aboutissant de la philosophie grecque sur la question de l'immortalité : la négation intellectuelle. Au temps de LUCRÈCE, il était de bon ton de l'afficher :

> . . . . . quamvis neget ipse
> Credere se quemquam sibi sensum in morte futurum[4].

Si Platon s'était élevé jusqu'à la croyance rationnelle en l'immortalité, c'était par une intuition sublime que n'étayaient pas des arguments également forts et décisifs : c'est pourquoi, lorsque l'intuition, qui est incommunicable, ne vint plus vivifier les arguments, ceux-ci perdirent toute valeur, et la philosophie devint une doctrine de néant. Il

[1] CHRYSIPPE ap. PLUTARQUE, *Stoic. repugn.* 1052 A. ROHDE, 608.
[2] ROHDE, 618 n. 4.
[3] Leonard ALSTON, *Stoic and Christian in the 2nd century*, London, 1906, p. 22, p. 34.
[4] *Nat. rer.* III, 873, et le commentaire de BERGSON à ce vers (éd. de Lucrèce chez Delagrave).

ne faut sans doute pas chercher ailleurs le secret du pessimisme hellénique, et de la transformation profonde qui s'accomplit dans la mentalité de ce peuple, épris de la vie, de la lumière et de la joie, et qui en vint à considérer l'existence humaine comme une épreuve, comme une période de ténèbres et de misères sans espoir, dont la seule issue était l'anéantissement [1]. La pensée de l'antiquité finissante, incapable de satisfaire sa soif de l'immortalité personnelle, est une pensée vieillie, comme ses dieux sont des dieux vieillis : dans le domaine de la littérature, comme dans celui de la plastique [2], la Grèce apparaît sceptique et lasse de ses dieux; elle est *moralement vieillie :* elle en a conscience et elle en souffre.

Cependant, à côté de cette négation intellectuelle commune, jointe à de rares intuitions libératrices, persiste toujours dans la masse du peuple grec la croyance religieuse en la survivance de l'âme, croyance profondément enracinée dans le culte des morts, intimement liée aux représentations populaires de la vie d'outre-tombe, et qui demeura inébranlée jusqu'au bout, sans avoir jamais été sensiblement influencée par les spéculations des philosophes [3]. Sur ces vieilles notions populaires s'étaient greffées d'abord les

[1] Pfleiderer a justement noté cette transformation dans son livre *Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage*, Berlin, 1896. Et Unamuno en a montré profondément la raison lorsqu'il dit, à propos du *Phédon* et du Néo-platonisme : « Allí se ve ya el ansia de immortalidad personal, ansia que, no satisfecha del todo por la razón, produjo el pesimismo helénico. » *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid [1913], p. 63. En de belles pages, l'auteur espagnol retrace la manière dont, « chacun de son côté, Juifs et Grecs arrivèrent à la découverte de la mort, qui est ce qui fait entrer les peuples, comme les hommes, en leur puberté spirituelle ».

[2] V. à ce sujet une très suggestive note de H. Lechat « Dieux vieillis », dans la *Revue des Etudes grecques*, XIV, 1901, p. 461, à propos d'une lettre de Michaelis à Vahlen : *Drei alte Kroniden* [Strasbourg, 1900]. Il s'agit de trois têtes antiques, en marbre, qui représentent respectivement Poseidôn, Hadès et Zeus. Michaelis s'exprime à leur sujet dans les mêmes termes que nous faisons ici, et il demande si l'on ne trouverait pas dans la littérature hellénistique des traces de cet état d'esprit.

[3] Rohde, 254, 626 s., 674 n. 1 (C'est à peine même si l'on trouve de traces de la doctrine platonicienne sur la ψυχὴ ἀθανάτη, dans quelques rares inscriptions).

notions issues des mystères d'Eleusis, qui assuraient la ferme espérance du bonheur futur à l'initié : « Heureux l'homme qui a vu l'initiation, est-il écrit dans l'*Hymne à Déméter* (480 s.); celui qui n'est pas initié et qui n'a point part à l'initiation n'aura pas le même sort après son trépas. dans l'ombre sinistre de l'Hadès. » Puis les cultes orphique et dionysiaque ajoutèrent à ces croyances l'idée plus philosophique d'une similitude de l'âme humaine avec les dieux éternels, conçus comme des esprits indépendants du monde visible et corporel : cette spiritualisation de la croyance aux dieux et à l'immortalité, comme l'exprime Aristote (Sextus, *Math.* III, 20), a son origine dans l'expérience que l'âme prend de sa nature divine lorsqu'elle se se sent exister καθ' ἑαυτήν, libérée du corps par l'extase, l'enthousiasme et la divination [1]. *Immortel* et *divin* devinrent ainsi des concepts réciproques, et l'on conçut que l'âme déchue, enfermée dans le corps comme en une prison, doit se libérer des liens du corps pour atteindre la vie divine. En même temps, dans les communautés orphiques, comme dans les mystères éleusiniens, cette doctrine de l'immortalité prend une signification, sinon encore morale, du moins rituelle : la notion de pureté rituelle, d'initiation, passe au premier rang, et avec elle l'idée de récompenses et de punitions réservées dans l'autre vie aux âmes, qui sont immortelles [2]. Ces notions, après qu'elles eurent été élaborées par les poètes et par les philosophes, par les Pythagoriciens puis par Platon, furent dégagées de leur ritualisme, et se muèrent en une doctrine morale. Le peuple en saisit-il jamais pleinement la signification morale ? On ne saurait l'affirmer, bien qu'à côté des initiés, qui gardent toujours la première place aux Enfers, la représentation populaire, à l'époque romaine, admette aussi les εὐσεβεῖς, c'est-à-dire les hommes moralement purs :

Ἁγνεία δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια.

[1] Rohde, 295 s., 311, 395 s.
[2] Rohde, 420 s.

C'est dans Platon que la croyance morale issue de la religion populaire a trouvé son expression la plus parfaite et la plus haute, comme la pensée métaphysique y avait éclaté en ses plus puissantes intuitions. On découvre déjà chez Platon [1] cette idée que l'âme semblable à la nature divine participe comme elle et par elle à l'éternité, qu'elle doit se préparer à la mort, c'est-à-dire à la pure connaissant du bien, par la purification et par l'affranchissement du corps (*Phéd.* 67 C). Cette idée, chez lui, s'unit intimement à la doctrine des Idées transcendantes, et vient préciser l'assurance philosophique de l'immortalité de l'âme par l'espérance morale et religieuse d'une récompense des actions justes. Platon fait place dans son système à la croyance aux sanctions morales futures, par les quatre mythes qui forment un ensemble cohérent, une sorte de *Divine Comédie* antique, et qui sont le couronnement de sa doctrine. Toutefois, il n'a pas réussi à fondre l'une avec les autres de manière à en faire un tout parfaitement un. Le mythe, pour lui, sans doute, est plus qu'une fable : c'est un λόγος qu'il ne faudrait abandonner que pour quelque chose de meilleur et de plus vrai (*Gorg.* 523 A, 527 A). Mais la probabilité, dont le mythe est l'expression, est encore assimilée par lui à la πίστις, degré inférieur de la dialectique (*Tim.* 29 C) : Platon n'a pas réussi à voir dans la *croyance* une forme supérieure de la *pensée rationnelle ;* il l'a laissée au-dessous, condamnant ainsi la doctrine morale de l'immortalité à n'être qu'une « belle espérance », et ne réservant la certitude qu'à la seule éternité de l'âme raisonnable dans le monde des Idées. Si la pensée de Platon a été incontestablement commandée par le souci d'assurer l'immortalité de l'individu dans son aspect moral; bien plus, s'il s'est efforcé de garantir la survivance de l'homme entier, corps et âme, il faut reconnaître que, sur ces deux points, l'assurance qu'il donne est médiocre.

A la veille du christianisme, les philosophes niaient

[1] Références dans Rohde, 576 s.

l'immortalité ; le peuple y aspirait : mais ni sa religion, ni les plus mystiques même de ses guides, disciples de Platon et néo-pythagoriciens, n'avaient parfaitement réussi à combler son aspiration. Le christianisme, au contraire, fit de la croyance en la résurrection la pierre d'angle de toute la doctrine. Les Juifs lui avaient transmis, à défaut d'une croyance précise, et philosophiquement élaborée, en l'immortalité de l'âme, la notion forte d'un Dieu personnel, auteur de notre personnalité, qu'il a créée pour la vie immortelle, et qu'il ressuscitera au dernier jour : Il est le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants (Marc 12, 26). C'est dire qu'Abraham, Isaac et Jacob *vivront*, et qu'ils ressusciteront. Cette idée de la résurrection est, dans la doctrine judéo-chrétienne, l'idée essentielle. La croyance en l'immortalité de l'âme est une doctrine d'origine grecque : les Juifs n'avaient pas l'idée que l'âme pût vivre d'une vie forte, une fois séparée du corps[1] ; cette idée se trouve dans Paul (*Philip.* 1, 22), mais Paul n'a-t-il pas subi d'influence grecque ? Au contraire, la croyance en la résurrection, d'abord obscure et enveloppée, est allée sans cesse en se précisant dans la croyance juive, jusqu'à l'époque d'Ezéchiel (37) et de Daniel (12, 2) qui l'affirment clairement. Lors de l'avènement du christianisme, cette croyance était commune dans la masse du peuple juif, même chez les Pharisiens (*Act.* 23, 6) ; seuls les Sadducéens faisaient exception, ce qui ne leur attirait pas l'estime du peuple (Mat. 22, 23-33). La foi des chrétiens en la résurrection du Christ, qu'ils acceptèrent d'abord avec quelque peine, — car les patriarches comme les prophètes (auxquels ils assimilaient Jésus, Luc 24, 19) étaient morts pour ne res-

[1] Voir par exemple Isaïe (vers 700), 14, 9 s. *Ecclésiastique* (v. 180) 14, 16. Pour les Sémites, le seul être véritablement vivant c'est l'être formé de l'âme et du corps : *nephesch*, qui veut dire âme, signifie surtout corps animé. On ne sépare pas l'une de l'autre, sauf dans les livres grecs comme la *Sagesse*. — Sur ce point, d'ailleurs, l'anthropologie judéo-chrétienne paraît très supérieure à l'anthropologie grecque.

susciter qu'à la fin des temps, — mais qui, une fois convaincus, fit d'eux d'autres hommes, cette foi donna une précision extrême, vivante, à la croyance en la résurrection générale de la chair, en la permanence de notre personnalité tout entière, corps et âme, et dans le jugement qui séparera les bons d'avec les méchants. Ces croyances, dont la culture grecque permit seulement de tirer les conclusions philosophiques, s'expriment avec netteté dans l'Evangile (Mat. 22, 23. Jean 5, 26), dans les Epîtres de Paul (*1 Cor.* 15, 12. *Thess.* 4, 13), dans l'*Apocalypse* (20, 13), chez les premiers apologistes (Clément, *1 Ep.* 24, 1. Irénée, *Adv. haer.* I, 10, 1) et dans les premiers symboles de foi (Denzinger).

Concluons. Quelle que soit la date de l'*Axiochos*, qu'il soit de peu antérieur au christianisme, ce qui paraît extrêmement probable, — ou qu'il date du commencement de l'ère chrétienne, — ce que les témoignages externes autorisent difficilement, — la solution du problème ne changerait rien aux conclusions que nous impose l'étude de ce dialogue : il se rattache étroitement au courant d'idées du paganisme finissant, et il en est une expression d'autant plus intéressante pour l'historien qu'elle est plus impersonnelle et représente mieux, de la sorte, la mentalité commune. En ce petit écrit nous avons retrouvé, non déguisées, à peine même assimilées, toutes les notions et toutes les croyances, d'origines très diverses, qui se partageaient alors les esprits. Par lui nous voyons que l'antiquité à son déclin, préoccupée du problème de l'immortalité de l'âme, — problème central d'où s'éclairent pour l'homme et la mort et la vie, — n'était pas arrivée, malgré les intuitions éblouissantes d'un Platon, malgré les aspirations, les croyances et le culte tenaces dans le peuple, à établir sur de solides fondements l'espoir en une autre vie : sa morale, ébranlée par les spéculations des philosophes, était faite plus de résignation découragée que d'assurance

joyeuse. Ce n'était point d'elle qu'il fallait attendre la croyance rénovatrice qui devait prolonger les perspectives de l'humanité en lui ouvrant l'infini.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — Bibliographie.

1. *Manuscrits* 1
2. *Editions et traductions* 2
3. *Travaux* 8

CHAPITRE II. — Quel est l'auteur de l'Axiochos? Discussion des attributions.

Analyse de l'Axiochos 11
1. *L'Axiochos n'est pas de Platon* 13
La doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme (21).
2. *L'Axiochos n'est pas d'un contemporain ni d'un disciple de Platon* 24
Eschine de Sphettos. Thèse de Buresch.
Xénocrate (29); ou un Académicien polémiquant contre Epicure (31). Thèse de O. Immisch : exposé et discussion.
Allusions historiques : l'éducation des éphèbes (32).
La structure du dialogue (36).
Sa signification philosophique (41).

CHAPITRE III. — Que pouvons-nous connaître de l'auteur de l'Axiochos, de ses tendances et de sa mentalité, et de l'époque approximative à laquelle ce dialogue a été composé ?

1. *Etude du vocabulaire* 43
La langue et le style : liste de termes et d'expressions caractéristiques (44). Conclusions (63).

2. *Les emprunts de l'Axiochos* 66
A Platon (67). Prodicos de Céos (71); — à Epicure (74); — aux auteurs de Consolations (Crantor, 77); — aux moralistes cyniques (Télès, 82), aux Stoïciens et peut-être à Posidonius (83).

3. *Le mythe de l'Axiochos* 86
Son orientalisme (87).
La description des récompenses et des peines de l'au-delà : emprunts aux croyances populaires (91); — aux orphiques (92) : la légende du tonneau des Danaïdes et sa date tardive (95); — aux mystères d'Eleusis (100) : l'initiation d'Héraclès et de Dionysos; l'εὐσέβεια (103).

4. *Conclusion touchant la date de l'Axiochos* 106
L'Axiochos paraît dater du Ier siècle av. J.-C. et se rattacher au néo-pythagorisme (108-109).
Est-il postérieur au christianisme ? Présomptions en faveur de cette hypothèse (109). Elle est inutile et peu vraisemblable. Témoignages externes (113). Comment expliquer les analogies entre l'Axiochos et certaines doctrines judéo-chrétiennes ? (114).

CHAPITRE IV. — Jugements portés sur la valeur de ce dialogue. Son intérêt.

1. *Jugements portés sur l'Axiochos.* 116
Les Pères de l'Eglise (116), et le moyen âge byzantin (117).
La Renaissance : Cencio (119). Diaz de Toledo (121). Marsile Ficin (123). Canter (124). Etienne Dolet (126).
Les modernes : Montaigne (129) et la critique.

2. *L'intérêt de l'Axiochos* 130
La valeur de ce dialogue est nulle : son intérêt est très grand.
La forme : le dialogue (131).
La pensée : *la croyance en l'immortalité de l'âme* dans l'antiquité grecque à son déclin, chez les philosophes (133), dans le peuple (137). La croyance chrétienne (140).
Conclusion (141).

Lyon. — Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil. — 67990

LIBRARY
NOV 1 1979
UNIVERSITY OF TORONTO

ÉDITIONS D'ŒUVRES D'ARISTOTE

Morale à Nicomaque, livre X, avec introduction, notes et commentaires, par L. CARRAU. 1 vol. in-12 . . . . . 1 fr. 25
Ethique à Nicomaque, livre II. Traduction de P. D'HÉROUVILLE et H. VERNE. Introduction de P. D'HÉROUVILLE. Broch. in-8° . . . . . 1 fr. 80
La Métaphysique, livre I. Traduction et commentaire par C. COLLE, 1 vol. gr. in-8° . . . . . 5 fr

OUVRAGES SUR ARISTOTE ET SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE

ASLAN (G.), docteur ès lettres. **Le jugement chez Aristote.** Broch. in-16 . 1 fr.
FAVRE (Mme J.), directrice de l'École normale de Sèvres. **La morale chez Aristote.** 1 vol. in-8° . . . . . 3 fr. 50
HATZFELD (A.), professeur au lycée Louis-le-Grand, et DUFOUR (M.), professeur à l'Université de Lille. **La poétique d'Aristote.** 1 vol. in-8° . . 6 fr.
ROBIN (L.), maître de conférences à la Sorbonne. **La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.** 1 vol. in-8°. *Couronné par l'Institut et par l'Association pour l'encouragement des études grecques)* . . 12 fr. 50
WERNER (CH.), docteur ès lettres. **Aristote et l'idéalisme platonicien.** 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

BÉNARD (CH.). **La philosophie ancienne.** 1 vol. in-8°. . . . . 9 fr.
DIES (A.), docteur ès lettres. **Le cycle mystique.** *La divinité. Origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.* 1 vol. in-8°. 4 fr.
— **La définition de l'être et de la nature des idées dans le « Sophiste » de Platon.** 1 vol. in-8° . . . . . 4 fr.
DUGAS (L.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. **L'amitié antique.** 2e édit., refondue. 1 vol. in-8° . . . . . 5 fr.
FABRE (J.). **La pensée antique.** *De Moïse à Marc-Aurèle.* 3e éd. 1 vol. in-8°. 5 fr.
FAVRE (Mme J.), directrice de l'École normale de Sèvres. **La morale de Socrate.** 1 vol. in-16 . . . . . 3 fr. 50
FOUILLÉE (A.), de l'Institut. **La philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8° . . 16 fr.
GOMPERZ (TH.), membre de l'Académie Impériale de Vienne. **Les penseurs de la Grèce.** Traduction de REYMOND. *(Couronné par l'Académie Française.)* Préface par A. CROISET, de l'Institut.
I. *La philosophie antésocratique.* 2e édit. 1 vol. gr. in-8° . . . . 10 fr.
II. *Athènes. Socrate et les Socratiques. Platon.* 2e édit. 1 vol. gr. in-8° . . . . . 12 fr.
III. *L'ancienne Académie. Aristote et ses successeurs : Théophraste et Straton de Lampsaque.* 1 vol. gr. in-8° . . . . . 10 fr.
GUYAU (M.). **La morale d'Epicure.** 5e édit. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr 50
GUYOT (H.), docteur ès lettres. **L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'a Plotin.** 1 vol. in-8° . . . . . 5 fr.
HALÉVY (E.), doct. ès let. **La théorie platonicienne des sciences.** 1 vol. in-8° 5 fr.
LAFONTAINE (A.). **Le plaisir,** *d'après Platon et Aristote.* 1 vol. in-8°. . 6 fr.
MILHAUD (G.), professeur à la Sorbonne. **Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes.** 1 vol. in-16 . . . . . 3 fr.
— **Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique.** 1 vol. in-8°. *Couronné par l'Académie Française.* . . . . . 5 fr.
OUVRÉ (H.). **Les formes littéraires de la pensée grecque.** 1 vol. in-8°. *(Couronné par l'Académie Française.)* . . . . . 10 fr.
RIVAUD (A.), professeur de l'Université de Poitiers. **Le problème du devenir et la notion de la matière.** *des origines jusqu'à Théophraste. (Couronné par l'Académie Française.)* 1 vol. in-8° . . . . . 10 fr.
ROBIN (L.), maître de conférences à la Sorbonne. **La théorie platonicienne de l'amour.** 1 vol. in-8° *Ouvrage couronné par l'Institut et par l'Association pour l'encouragement des Etudes grecques)* . . . . . 3 fr. 75
RODIER (G.), professeur à la Sorbonne. **La physique de Straton de Lampsaque.** 1 vol. in-8° . . . . . 3 fr.
SOREL (G.). **Le procès de Socrate.** 1 vol. in-18 . . . . . 3 fr. 50

Lyon. — Imprimerie A. REY, 4, rue Gentil. — 67990

BINDING SECT. OCT 14 1980

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
391
A85C5
1915

Chevalier, Jacques
Etude critique du
dialogue pseudo-platonicien
l'Axiochos...